التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي

الكتاب: التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

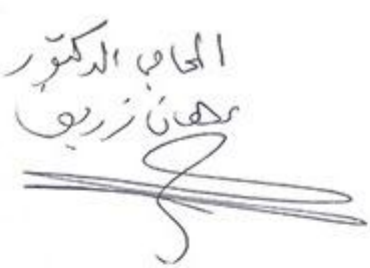
رقم/114339/ تاريخ 2017/7/9

د. برهان زريق

التصوف

في تاريخ الفكر الإسلامي

أعيش...لأكتب



تمهيد عام

نلاك حديثاً بأن الصوفية بالأصل مشتقة من صفاء القلب أو صفاء النفس أو مأخوذة من لبس الصدق الذي كان من ظاهر الأنبياء والأولياء أو من صفاء المعاملة مع اللّه، فهي أصلاً أخلاق وتمسك وتعبد .

ولا نعرف حركة في الإسلام أخذت هذا المثل المدى القلق من الاهتمام إذ عجز دارسوها والباحثون فيها عن التوصل إلى رأي مقنع باعتبارها علماً أو طريقة، كما عجزوا عن تحديد الموصفات اللازمة من المنتسب إليها، الأمر الذي ترك آثار السلبية في استقرارها، فبدلاً من أن تكون سهلة مبسطة حولت إلى أشكال وأحوال صعبة متعددة، أصبح الباحث فيها كمن ضيّع طريقه في الصحراء، دون معالم، هكذا بحثوا عنها في العلم فغابت الطريقة، وبحثوا عنها في الطريقة فغاب العلم ورأوا، أن تكون حركة فغادرت أهداف الحركة، فما كان منهم إلا جمعوا هذه الأهداف، بما لكل فيها من دلالات وما تنطوي عليه من مضمون ذهني أو خلقي تتأبى إيصاله إلى الجماهير مما حولها إلى ممارسات وطقوس عاطفية معينة كالغناء والرقص والانخلاع....

تروي الموارد التاريخية أن بعضهم قال: ((أخذت أذب الذباب الكثير عن وجه رجل، ففتح عينيه وقال: من هذا أنا منذ السنين العديدة وقتاً يصفو لي، فحتى أنت توقع نفسك فيه، مَّر فما قال اللّه)).

وقال "عمران الأصخري": ((رأيت أبو التراب النحشيبي، في البادية قائماً بيناً لا يمسكه شيء)).

وقيل أن سبب موت "ابن بنان" ورود شيء على قلبه اتهام على وجهه، فلحقوا به في وسط متاهة بني إسرائيل، ففتح عينيه: ((ارتع فهذا مرتع الأحباب، وخرجت روحه، فقيل: من نفعه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم ينفعه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق))[1].

عرف الإمام الحفيد التصوف، فقال: ((أن تكون مع الله بلا علاقة، وذلك باتباع رسول الله ﷺ))، وقال الإمام الغزالي: ((هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار عما سواه))، وقيل: ((هو صدق العبودية وصدق التوجه إلى الله))، وقيل: ((حفظك حواسك، ومراعاة أنفاسك، والجد في السلوك إلى ملك الملوك)).

وقال "التستري": ((الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ بالفكر، وانقطع إلى الهم، واستوى عنده الذهب والمدة)).

وقيل: ((أن يمينك الحق، وبجبينك)).

وقال "أبو الحسن الشاذلي": ((التصوف حفظ شرائع الدين وسلب الإرادة لله، وحسن الخلق مع المسلمين))[2].

وننوه استطراداً بأن الإسلام هو دين الاعتدال والوسطية في أقطاب الحياة: الدين والدنيا –الدنيا والآخرة– العقل والعاطفة، المادة والروح... إلخ.

---

[1] – د. محمد رضا قهوجي: نظرات في التصوف الاسلامي، ص38.

[2] – المرجع السابق، ص12.

ولكن الاستقطاب بدأ لصالح قطب السماء، وأن التوازن كان دقيقاً على يد الماوردي، ثم أخذ هذا التوزان يحيل شيئاً فشيئاً منذ الغزالي[1]، ونحن نرى كما هو مبلور في هذا الكتاب أن التصوف يعود إلى إيجابيته ونقائه وتضاعفه وبعده عن الكدر عندما يتمحور حول تزكية نفسية وقلبية تتحرك نحو الدنيا على قدر تحركها نحو الروح والوجدان ويعجز كل ذلك حب الله ورضائه وإرضائه، رائدنا وقائدنا ومعلنا في ذلك جبنا في الرسول محمد ﷺ، وهاكم هذا الحديث الذي يلخص فلسفة الحبيب عليه السلام.

إذاً نرى الإسراء والمعراج هو امتلاء الرسول ﷺ، وحياً وتزكيته نفسياً كل ذلك من أجل وضع أنه مع هذ التجربة... في خدمة الإنسان –كل إنسان–، فأين هذه الصورة الزاهية المشرفة من تلك الصورة الباهتة التي للتغير إلا من الذباب ثم لغيره من سواد التصوف.

هذه هي وجهة الكتاب وغايته وفحواه والله المستعان والموفق.

[1] –د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الحال الروحية للشعوب قبل الإسلام

أشير بأن الذي حدا بي لفتح هذا البحث السببان الآتيان:

1- تحديد تاريخ كلمة تصوف، ولكن هذا يتطلب تقديم إرهاص طاقات الموضوع والأسباب التي مهدت له.

2- لاحظت أن الأفكار والاتجاهات تختصر في جذعين كبيرين:

أ-جذع يرى انبثاق هذه الظاهرة ذاتياً وتلقائياً من صميم مجرى الحياة العربية الإسلامية.

ب- جذع آخر يرى أن هذه الولادة تمت في الخارج، ثم نقلت وظلت إلى حضارتنا.

وسنعرض لهذين الجذعين متجاوزين قدر الإمكان الغوص في التفاصيل.

النشأة الذاتية لظاهرة التصوف ومسألة الانبثاق الداخلي العفوي للمصطلح.

نستطيع أن نؤكد أنه ما من أمة من الأمم إلا ويسود حياتها قدر ما من الشغفة الأريج الروحي، والأمة العربية «مثلها في ذلك مثل بقية الشعوب» خضعت إلى هذا

الناموس الأعظم، لاسيما أن عواملها الجغرافية – صحراؤها الشاسعة- دورياتها- جبالها المرتفعة، تقلباتها المناخية، حيواناتها إلخ.. لعبت دوراً بارزاً في هذا المضمار إضافة إلى الفعال الاجتماعي، القلق الذي نقص سكينة الإنسان واطمئنانه، فما هي هذه الانبثاقات الروحية؟.

سنعرض هنا حيات الرجال في الجاهلية التي اكتست بالزهد والتصوف لنمض إلى الجزيرة العربية، ولنلتمس بعض الجوانب الروحية التي كانت منتشرة بين العرب الجاهليين، ولنفرض لأقوالهم المنثورة ذات الطابع الديني ولحياتهم المصطنعة بالزهد والنظر في الكون بارتقاب ما جاء في الإسلام، مؤكدين أن هذه الخلافات هي بمثابة إرهاص لنشأة ظاهرة التصوف، وهؤلاء الزهاد هم[1]:

قس بن ساعدة الأيادي:

تميزت شخصية قس بطابع خاص جعلت النبي ﷺ سأله عنه أحد رجال عبد قيس حين قدموا عليه، وكان هذا الرجل هو "الجارود بن العلي بن جنش ابن معلى العبدي"، الذي كان نصرانياً حسن المعرفة بتفسير الكتب وتأويلها عالماً بسير الفرس وأقاويلها، بصيراً بالفلسفة والطب، ظاهر الدهاء والأدب كامل الجمال ذو ثروة ومال.

وجاء جواب الجارود يحقق ويؤكد جانباً روحانياً هاماً، فلقد كان قساً سبطاً من أسباط العرب عمّر ستمائة سنة، تقفز منها خمسة أعمار في البراري والقفار، يضّح بالتسبيح على مثال المسيح، ولا يقره قرار ولا تكنه دار ولا يستمتع به جار، كان يلبس الأمساح ويفوق السياح، ولا يفتر من رهبانيته، يتحسى في سياحته بيض

---

[1] – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج10، طبعة الإسكندرية، 1964، ص53.

النعام، ويأنس بالهوام، ويستمتع بالظلام، يبصر فيعتبر، ويفكر فيختبر، فصار لذلك واحداً تضرب بحكمته الأمثال، وتكشف به الأهوال، أدرك رأس الحواريين سمعان وهو غنوصي عنيف ويؤكد لنا أن قساً كان مسيحياً أو راهباً أو كاهناً، ودليلنا على ذلك أن الجارود وصفه بأنه أول رجل تألّه من العرب ووحد، وأقر وتعبد، وأيقن بالبعث والحساب وحذر سوء المآب والأمر[1].

بالعمل قبل الفوت، والوعظ بالموت، وسلم بالقضاء على السخط والرضا، وزار القبور وذكر النشور، وندب بالأشعار، وجنب الكفر وشوق إلى الحنيفية، وعاد إلى اللاهوتية، وهو القائل يوم عكاظ: كلا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدئ، وأمات وأحيا، وخلق الذكر والأنثى، رب الأخرة والأولى.

ثم قام رجل إلى الرسول ﷺ وقص عليه حكاية عن قس تدل على أنه كام من أصحاب الأحوال والكرامات، وتشير هذه القصة إلى أنه كان بيده قضيب، وقد وردت سباع كثيرة عيناً من الماء، وكان كلما ذهب سبع منها يشرب، قبل صاحبه ضربه قس بالقضيب الذي بيده وقال: ((اصبر حتى يشرب الذي قبلك فذعر الرجل من ذلك ذعراً شديداً، فنظر إليه "قس" وقال: لا تخف وإذا بقبرين بينهما مسجد فقال له الرجل: ما هذان القبران فقال قس قبر أخوين كانا يعبدان اللّه عز وجل بهذا الموضع، فأنا مقيم بين قبريهما أعبد اللّه متى الحق بهما، فقال له: أفلا تلحق بقومك فتكون معهم في خيرهم وتباينهم على شرهم فقال له ثكلتك أمك، أو ما علمت أن ولد اسماعيل تركوا دين إلههم واتبعوا الأضداد وعظموا الأنداد)).

---

[1] - د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1990، ص35.

أمية بن أبي الصلت الثقفي[1]:

أما الشخصية الثانية فقد اختلفت مؤرخو الإسلام القدماء في حقيقة أمرها فقال عنه "ابن كثير" أنه كان من شعراء الجاهلية وقد أدرك زمن الإسلام، ويقال أنه "أبو الحكم الثقفي" شاعر قدم دمشق قبل الإسلام، وقيل أنه كان في أول أمره على الإيمان، ثم ذاع عنه، وأنه هو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ الأعراف/**175**.

وما يهمنا من أمر هذا الرجل ما ذكره أبو سفيان عنه من أنه كان أثناء سفره إلى الشام للتجارة، يأخذ سفراً له يقرأه على القوم، وكان كلما نزل قرية من قرى النصارى يكرمونه ويهدون له ثم يذهب معهم إلى بيوتهم، ثم إذا رجع وسط النهار طرح ثوبيه وأخذ ثوبين له أسودين فيلبسهما متشبهاً برهبان المسيحية، وكان شيخ من النصارى يحث القوم على اتباعه وذلك لن أمية هذا كان يؤمن بالبعث والحساب.

خالد بن سنان العبسي[2]:

عن سماك بن حرب قال أن النبي ﷺ سئل عنه فقال: ﴿ذَاكَ نَبِيٌّ أَضَاعَهُ قَوْمُهُ، وعنه أيضاً أن ابن خالد بن سنان أتى النبي ﷺ فقال: مَرْحَبًا بِابْنِ أَخِي﴾، ولكن ابن كثير ينكر نبوته، والأغلب أنه كان رجلاً صالحاً له أحوال وكرامات، وحجته في ذلك أنه إن كان في زمن الفترة فقد ثبت في صحيح البخاري عن الرسول ﷺ أنه قال:

---

[1] – يقال له أبو الحكم، شاعر جاهلي ومن رؤساء ثقيف، اشتُهر بالحنيفية والتوحيد وكان من الدعاة إلى نبذ الأصنام وتوحيد الإله. كما أنه أحد شعراء ثقيف وشرفائها كما كان أبوه من قبله أحد زعماء ثقيف بالطائف.

[2] – قاضٍ وأديب من أدباء العرب وحكمائهم، وكان حنيفًا على ملة إبراهيم، يدعو إلى نبذ الأصنام و الخمر والربا.

﴿أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى، الأَنْبِيَاءُ أَبْنَاءُ عَلاَّتٍ وَلَيْسَ بيني وَبَيْنَ عِيسَى نبي﴾، وإن كان قبلها فلا يمكن أن يكون نبياً لأن الله تعالى قال: ﴿لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ **القصص/46**.

وقد قال غير واحد من العلماء إن الله تعالى لم يبعث بعد اسماعيل نبياً في العرب إلا محمداً خاتم الأنبياء الذي دعا به إبراهيم الخليل باني الكعبة المكرمة التي جعلها الله قبله لأهل الأرض شرعاً، وبشرت به الأنبياء حتى كان آخر من بشر به عيسى ابن مريم.

ويرد ابن كثير ما ذكره "السهيلي" وغيره من إرسال نبي من العرب فقال له "شعيب بن ذي مهذم بن شعيب بن صفوان" صاحب مدين، وبعث إلى العرب أيضاً "حنظلة بن صفوان" فكذبوهما فسلّط الله على العرب نبوخذ نصّر، فنال منهم من القتل والسبي نحو ما نال من بني إسرائيل وذلك في زمن معد بن عدنان، والظاهر أن هؤلاء كانوا قوماً صالحين يدعون إلى الخير[1].

وقد أعجب "محيي الدين بن عربي"[2]/توفي سنة638هـ/، بشخصية "خالد بن سنان"[3]، فأفرد له فصاً من فصوص حكمه رقم/26/أسماه حكمة صمدية في كلمة خالدية ممثلاً للنبوة البرزخية، وهي الإخبار بأحوال الآخرة في البرزخ، وقد كان هذا قصد خالد عندما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم، فيخبرهم

---

[1] – إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج2، ص211-212.

[2] – محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، أحد أشهر المتصوفين لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفية بالشيخ الأكبر ولذا ينسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية.

[3] – خالد بن سنان العبسي قاضٍ وأديب من أدباء العرب وحكمائهم، وكان حنيفًا على ملة إبراهيم، يدعو إلى نبذ الأصنام والخمر والربا.

أن الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعاً، ولكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب، ولم يبلغوه مطلبه[1]، وبهذه الحكمة الصمدية.

زيد بن عمرو بن نفيل[2]:

والشخصية التي تسترعي أنظارنا هي شخصية زيد بن عمرو بن نفيل، وقد كان قريب عهد بظهور الإسلام بحيث أن أسماء بنت أبي بكر ذكرت أنها رأته في مكة مسنداً ظهره إلى الكعبة يقول: ((يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهم إني لو أعلم أحب الوجوه إليك عندتك به، ولكني لا أعلم، ثم يسجد على راحلته، وكان يصلي إلى الكعبة ويقول إلهي إله إبراهيم وديني دين إبراهيم وكان يحي المؤودة ويقول للرجل إذا أراد أن يقتل ابنته لا تقتلها أدفعها إليّ أكفلها، فإذا ترعرعت فإن شئت فخذها وإن شئت فادفعها)).

وإذا صحت هذه الأقوال فيكون من الأفراد الغلائل المعروفين بالحنيفية الذين كانت فيهم بقايا العقيدة القديمة عقيدة التوحيد ويصدق ما ذكره ابن كثير على لسان "محمد ابن اسحق" من أنه لم يكن أعدل أمراً وأعدل ثباتاً من زيد بن عمرو بن نفيل حيث اعتزل الأوثان وفارق الأديان من اليهود والنصارى والملل كلها إلا دين الحنيفية، يوحد اللّه ويخلع من دونه، ولا يأكل الذبائح قومه فأذاهم بالفراق لما هم فيه.

---

[1] – محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، ج2، ص318، تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي طبعة القاهرة، 1946.

[2] – زيد بن عمرو بن نفيل العدوي القرشي مؤمن حنيفي، أحد أشهر الموحدين في الجاهلية.

هـذا ونضـيف إلى أن حـاتم الطـائي كانـت لـه مـآثر وأمـور عجيبـة وأخبـار مستغربة في كرمه، وقد قال شعراً نتبين فيه عدم تكالبه على مطالب الحياة من الملذات وجمع المال، ولكنه على العكس كان يحتقر هؤلاء الذين يقضون حياتهم في جمعه فيقول:

فلا الجود يفني المال مثل فنائه ولا البخل في مال الشجيع يزيد

فلا تلتمس مالاً بعيش مقتر لكل غد رزق يعود جديد

ألم تر أن المال غادٍ ورائح وأن الذي يعطيك غير بعيد

وكان تعليق القاضي أبو الفرج على هذا الشعر أنه قد أحسن في قوله: ((وأن الذي يعطيك غير بعيد))، ثم حاول أن يعضد ابن كثير في قوله هذا بآيتين من القرآن أحدهما قول اللّه في كتابه: ﴿وَاسۡأَلُواْ اللّهَ مِن فَضۡلِهِ﴾ النساء/**32**، والأخرى قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعۡوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ البقرة/**186**.

ويبدو من تعليق القاضي هذا أن حاتماً الطائي لم يكن يتعبد على دين سماوي كغيره من رجال الفترة، ويؤيد هذا ما قاله ابن كثير في كرمه من أنه لم يكن يقصد به وجه اللّه والدار الآخرة، وإنما كان قصده السمعة والذكر، ودليله على ذلك أن ابن عمر قال: ((ذكر حاتم عند النبي ﷺ فقال: ذاك أراد أمراً فأدركه))، وربما كان هذا الأمر هو حب السمعة والشهرة، ولكن عليّ بن أبي طالب يعطينا صورة لحاتم على لسان ابنته نلمح فيها بعض صفات المؤمنين وذلك عندما أتى بسبايا طيء ومعهم ابنت حاتم وقد أعجب بها سيدنا عليّ، لما تكلمت أنس بجمالها لما رأى من فصاحتها حين قالت: ﴿يَا مُحَمَّدُ إِنۡ رَأَيۡت أَنۡ تُخلِّي عَنِّي وَلَا تَشۡمَتُ بِي أَحۡيَاءُ العَرَبَ، فَانِي ابۡنَةُ سَيِّدٍ قَوۡمِيٍّ وَإِنۡ أَبِي كَانۡ يُحَمِّي الذمار مَا يَنۡبَغِي حِياطتُه والذَّودُ

عَنْهُ كَالأَهْلِ وَالعِرْضِ وَيَفُكُّ العاني وَيُشْبِعُ الجَائِعَ وَيَكْسُو العَارِيَ ويقرى الضَّيْفُ وَيُطْعِمُ الطَّعَامَ وَيُفْشِي السَّلَامَ فَقَالَ النبيﷺ: يَا جَارِيَةُ هَذه صِفَةُ المُؤْمنِينَ حَقًّا لَوْ كَانَ أَبُوكَ مُؤْمِنًا لَتَرَحَّمْنَا عَلَيْه، خَلُّوا عَنْهَا فَإِنَّ أَبَاهَا يُحِبُّ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ وَاللّه تَعَالَى يُحِبُّ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ﴾ [1].

التصوف ظاهرة مجلوبة نشأت خارج حضارتنا:

إن الأمم المختلفة والديانات السابقة على الإسلام كانت تقيم كثيراً من هؤلاء الرومانيين الذين فاضت ألسنتهم بعبارات وأقوال تترجم عن علاقتهم بربهم، قد لا تقل أهمية عن تلك التي نجدها عند صوفية الإسلام، ولكن المشكلة التي تواجه كل باحث هل أخذ الصوفية المسلمون عن هؤلاء طريقهم الصوفي، أم أن طريقهم كان إسلامياً مخفياً؟ لقد نقلت إلينا صور عن موسى أنه كان متصوفاً، فهل أقرت قصص موسى اليهودية في التصوف الإسلامي؟.

وبعض الروايات تعتبره ولياً خالصاً[2] في مناجاات مباشرة بينه وبين ربه، فابن قتيبة[3]/توفي 276هـ/يذكر عن وهب بن منبه[4]/توفي 110هـ/أنه قال: ((وفيما ناجى اللّه به موسى وأخاه هارون عليهما السلام: لا تعجبكما زينة ولا ما متع به، ولا تمدا إلى ذلك أعينكما فإنها زهرة الحياة الدنيا وزينة المترفين، ولو شئت أن

---

[1] – ابن كثير: البداية والنهاية، ج2، ص212.

[2] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص14.

[3] – أبو محمد عبد اللّه بن عبد المجيد بن مسلم **ابن قتيبة الدينوري** أديب فقيه محدث مؤرخ عربي، له العديد من المصنفات أشهرها عيون الأخبار، وأدب الكاتب وغيرها.

[4] – المؤرخ وهب بن منبه هو وهب بن منبّه بن كامل بن سيج بن ذي كبار هو تابعي جليل، له معرفة بكتب الأوائل يُعد أقدم من كتب في الإسلام. كان ممن قرأ الكُتب ولزم العبادة وواظب على العلم وتجرد للزهد.

أزينكما بزينة يعلم فرعون حين ينظر إليها أن مقدرته تعجز عما أوتيتما فعلت، ولكني أرغب لكما عن ذلك وأزويه عنكما، وكذلك أجعل بأوليائي، إني لأذودهم عن نعيمها ورضائها كما يذود الراعي الشفق غنمه عن مراتع الهلكة، وإني لأحميهم عيشها وسلوتها كما يجنب الراعي الشفيق إبله مبارك العرب «هو الجمل الأجرب»، وما ذلك لهوائهم عليّ، ولكن ليستكملوا نصيبهم من كرامي سالماً موفوراً، واعلم أنه لن يتزين العباد بزينة أبلغ فيما عندي من الزهد في الدنيا، إنما هي زينة الأبرار عندي، وأنقى ما تزين به العباد في عيني عليهم منها، لباس يعرفون من السكينة والخشوع، سيماهم النحول والسجود أولئك أوليائي حقاً، فإذا لقيتهم فاخفض لهم جناحك، وذلل لهم قلبك[1] ولسانك)).

وإننا لنتبين من خلال هذه المناجات منزلة الأولياء عند ربهم وكذا صفاتهم وسماتهم الخاصة بهم في الديانة الموسوية كما صورها وهب بن منبه أولياء يتزينون بالزهد، ولباسهم السكينة والخشوع، وسيماهم النحول والسجود، ولكن هذه الصورة لم تكن أبداً عند اليهود، بل هكذا صورهم "وهب بن منبه" في إسرائيلياته المشهورة، فهل تقف عند هذا البلد ونقول إن الصوفية عرفوا موسى زاهداً من خلال الإسرائيليات وهي روايات مصنوعة موضوعة، أم يقول إن الصوفية، أخذوا بموسى القرآن، لا موسى التوراة.

لا شك في أن الإسلام يختلف مع اليهودية في صورة موسى، فموسى التوراة جبار عنيف، يقتل ويقاتل، أما قصة موسى في القرآن ففيها أجمل المعاني النفسية والروحية، ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعاني الصوفية الدقيقة،

---

[1] - أبو محمد عبد الله بن مسلم **ابن قتيبة الدينوري**: عيون الأخبار، ج2، ص261، طبعة القاهرة، 1925م، وكذا أحمد بن عبد الله **أبو نعيم الأصبهاني**: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص10-11، طبعة القاهرة، 1922.

فخلع التعليق في الوادي المقدس أثارت أجمل النظريات الصوفية والنار المقدسة والشجرة المقدسة وطوى الكون وجبل الطور، والخضر وموسى وموسى الكليم، ومقام لن تراني[1].

فموسى القرآن غير موسى التوراة، لقد وضعه القرآن في نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنبثق منهم أغفيات الروح، بينما وضعه اليهود قاتلاً جباراً، يقتل من يشاء من غير اليهود، ولا تحكمه غير عاطفة اليهود ولا يتجه إلا إلى اليهود، جعله الإسلام روحاً، وجعله اليهود ومادة، جعله الإسلام نبياً إنساناً وجعله اليهود نبياً صنماً وقاتلاً سفاحاً يقتل من يشاء ويذبح من يشاء ويخادع من يشاء، لبني إسرائيل العتاة، سائراً في التيه أربعين عاماً، يزمجر للكون ويرعد، ويهدد أعداء بني إسرائيل بالفناء[2].

والدليل على ذلك هذه الصورة التي نقلها إلينا ابن قتيبة على لسان وهب بن منبه، وهي صورة تتمثل في مناجاة مباشرة بين موسى وربه، نجد لها شبهاً في أحاديث الرسول ﷺ، يقول الرب لموسى: ((اعلم إنه من أهان لي ولياً أو أخافه، فقد بارزني بالمحاربة وبادأني وعرضني لنفسه ودعاني إليها، وإن أسرع شيء إلى نصرة أوليائي، أفيظن الذي يحاربني فيهم أنه يقوم لي أم يظن الذي يعاديني فيهم أنه يعجزني، أم يظن الذي يبادرني إليهم أنه يسبقني أو يفوتني، كيف وأنا الثائر لهم في الدنيا والآخرة، لا أكل نصرهم إلى غيري))[3]، أما حديث الرسول ﷺ الذي يقرب

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص16.

[2] –الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص43-44.

[3] –ابن قتيبة: عيون الأخبار ج2، ص266، أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص11-12.

كثيراً من هذه المناجاة هو ما روته عائشة عن النبي ﷺ حين يروي عن ربه عز وجل قال: ﴿مَنْ آذَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ اِسْتَحِلْ مُحَارَبَتِي﴾ [1].

ونجد محاولة من جانب المؤلف اليهودي إسرائيل "ولغنسون" حين أراد إن يجعل لوظيفة الصوفية علاقة باليهود أو بلغتهم العبرية، فالصوفية علاقة بالعبرية معناها الحارس، وهذا التفسير يلائم ما نقله، على لسان "ابن هشام" من أن الصوفية كانت تدفع بالناس من عرفة وتجيز لهم إذا انفردوا من منى، فإذا كان يوم النفر أتوا لرمي الجمار ورجل من صوفي يرمي للناس، ما يرمون حتى يرمي، فكان ذوي الحاجات المتعجلون يأتونه فيقولون له: ((قم فرمِ حتى نرمي معك فيقول لا والله حتى تميل الشمس فيظل ذوي الحاجات الذين يحبون التعجيل يرمونه بالحجارة ويستعجلون بذلك، ويقولون له ويلك قم فرم فيأبى عليهم حتى إذا مالت الشمس قام فرمى ورمى الناس معه، فيصبح إذاً معنى الصوفي البصير أو الشخص الذي يبصر في الشؤون الدينية))[2].

ويذكر "ابن الجوزي" أن "وليداً ابن القاسم" سأل إلى أي شيء ينسب الصوفي فقال: ((كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفي انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية))، أما قصته فهي أن "أم تميم بن مرّ" قد ولدت نسوة فقالت: ((للّه على إن ولدت غلاماً لأعبدنه للبيت، فولدت الغوث بن مر فلما ربطته عند البيت أصابه الحر فمرت به وقد سقط واسترخى، فقالت: ما صار

---

[1] -أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص5.

[2] -إسرائيل ولغنون: باحث ومؤرخ يهودي اشتهر بمؤلفاته عن تاريخ اليهود في بلاد العرب، واللغات السامية، وعدد من أعلام التراث العربي والإسلامي، تاريخ اليهود في بلاد العرب: ص83، طبعة القاهرة، 1927.

ابني إلا صوفي فسمي صوفي))، وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منى، ومن منى إلى مكة لصوفي، فلم تزل الإجازة إلى عقب صوفي حتى أخذتها عدوان، فلم تزل فيها حتى أخذتها قريش[1].

وإذا كان ابن الجوزي لم يخطئ هذا الرأي حتى من جهة الاشتقاق اللغوي، فهو أحد الفقهاء الذين هاجموا الصوفية، فهؤلاء لا يقبلون مطلقاً، أي ينتسبوا إلى رجل جاهلي كافر وثني مهما كانت تقواه.

ونستطيع القول مع "أبي نعيم" بأن التصوف إذا كان مشتقاً من الصوفية التي هي القبيلة فلأن المتصوف فيما كفى من حاله ونعم من ماله وأعطى من عقباه وحفظ من حظ دنياه أحد أعلام الهدى لعدولهم عن الموبقات واجتهادهم في القربات، وتزودهم من الساعات وتحفظهم للأوقات، فسالك منهجهم ناج من الغمرات، وسالم من الهلكات[2].

وبعضهم يرجع التصوف إلى أن القوم كانوا يقصرون طعامهم على الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة، وحتى هذا الرأي نجد له مصدراً قرآنياً في الآية التي تقول: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىَ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ **البقرة/63**، وإلى جانب ذلك فالتصوف إذا أخذ من الصوفانة التي هي البقلة، فَلاجْتِزَاءِ القوم بما توحد الله عزَّ وجل بصنعه ومن عليهم به من غير تكلف بخلقه، فاكتفوا به عما فيه للآدميين صنع كاكتفاء البررة الطاهرين من جلة المهاجرين في مبادئ إقبالهم وأول أحوالهم،

---

[1] – أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد **ابن الجوزي**: تلبيس إبليس، ص171 -172، إدارة المطبعة المنيرية، القاهرة 1928 م.

[2] –أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص18.

والدليل على ذلك قول سعد بن وقاص: ((والله إني لأول من رمى بسهم في سبيل الله، ولقد كنا نغزو مع الرسول مالنا طعام نأكله إلا ورق الحيلة، وهذا السمر حتى قرحت أشداقنا وحتى أن أحدنا ليضع كما تضع الشاة ماله خلط))[1].

وقد انتقد ابن الجوزي هذا الرأي وغلطه لأنه لو نسب التصوف إلى هذه البقلة الرعناء القصيرة المسماة بالصوفانة لقيل صفواني[2].

وهنالك الرأي يذهب إلى أن كلمة الصوفية ليست سوى مجموع أحرف حفرية تعني الحكمة الإلهية، فمجموع الأرقام التي تمثل الكلمة الأولى بطريقة حساب الجمل تعادل مجموع أرقام العبارة الثانية، ولكن الأستاذ "جبور عبد النور" يذكر انه قام بهذه العملية الحسابية فإذا بالفقرة الثانية أضعاف الأولى، ويظن أي أحد المستشرقين الذي نقل عنه هذا الرأي ويدعي "أفلبير ميركس "لا يقصد كلمة الصوفية والحكمة الإلهية كما كر ذلك، بل يريد الصوفي والحكيم الإلهي وهما يتعادلان في مجموع أرقامها[3].

فهذه المعادلات العديدة والحسابات الجملية حساب الجمل وقد انتقلت إلى العبرية، وإلى اليهود الذين اشتغلوا بالفلسفة والسحر والكيمياء القديمة، وإن ابن عربي قد استعملها في كثير من كتبه وفي مواضع عديدة[4].

---

[1] – أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1 ص17-18.

[2] – ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص173.

[3] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص22.

[4] –جبور عبد النور: التصوف عند العرب، ص77-79، ط بيروت، 1938، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص22.

وهنالك فرقة يهودية تسمى الكبالية أو القبالية نسبة إلى الكبالا عالم الطلاسم والسحر والنيرنجات أُخَذٌ كالسِّحر وليس به، والخفاء عند اليهود والاعتقاد في السحر والحروف والأرقام واستخدام القيم العددية للحروف الأبجدية وقد انتشر الكباليون في العالم الإسلامي.

وعرفت الكبالا معرفة تامة، ويبدو أن ميمونا القداح كان على معرفة تامة بهذا العلم حتى كان يتهم بأنه يهودي صائغ يخدم أولاد اسماعيل بن جعفر، ولكن أكبر مثال لكل هذا أول مثال هو "أحمد الكبّال"، ثم إخوان الصفا، ثم كتب الدعاة الإسماعيليين[1].

بل إن مجمل مذهب إخوان الصفا يقوم أولاً على النظر في الرياضيات نظراً مملوء بالتلاعب والأعداد والحروف، ثم في الانتقال إلى المنطق والطبيعيات رادين كل شيء إلى النفس وحالها من قوى، ثم يمضون في بيانهم حتى ينتهون أخيراً إلى الاقتراب من معرفة اللّه على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية[2].

ونجد أثر هذه الفرقة الكبلاية عند "أبي العباس المرسي"[3] الذي يذكر لنا عبارة طريفة تجمع كل صفات الصوفي المشتقة من حروفه حيث يقول: ((الصوفي مركب من حروف أربعة: الصاد والواو والفاء والياء:

---

[1] -د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص469-470.

[2] - ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص124، ترجمة أبو زيدة طبعة القاهرة، 1954، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص23.

[3] - الشيخ أبو العباس المرسي، عالم دين صوفي، وأحد أبرز رجالات الصوفية في سلسلة الطريقة الشاذلية.

- الصاد: صدقه وصبره وصفاؤه.
- الواو: وجده ووده ووفاؤه.
- الفاء: فقره وفقده وفناؤه.
- والياء: هي ياء النسبة))[1].

وإذا انتقلنا إلى ديانة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، فإننا نلمح تطوراً يزيد من مفهوم الولاية وأكثر وضوحاً من السابقة، كانت أقرب إلى التمسك بالجانب الروحي من الحياة أكثر من الديانة الموسوية، ولقد كان الإسلام على يقين تام بهذا الجانب الذي هو عودة الروح إلى قلب اليهودية، بل إن الوحي الإلهي المنزل على الرسول العربي ﷺ، بدأ يفتن بوصف عيسى بن مريم وأمه، وأن يضعه في سياق الأنبياء، وإن الناموس الطبيعي يتناوله، ولئن كان الله قد ميزه بميلاد اختلف عن غيره من الميلادات، فذلك ليكون آية صارخة لحفاة عتاة طال عليهم الزمن وقد قست قلوبهم، وتحجرت أفئدتهم، لنبي إسرائيل القساة الفجرة، فقد تتابعت أنبياؤه إليهم، بعد موسى وهارون، أن يردهم إلى التوراة وأحكامه الحقة، وأن يعدل من تصورهم المادي لكل شيء، أن يردهم إلى الروح وقد باعوها لشياطين أنفسهم المادية، وان يكشف عن كثافة الجسم اليهودي بعض ما ران عليه[2].

---

[1] –حسن السندوبي: أبو العباس المرسي ومسجده الجامع بالإسكندرية، ص84، طبعة القاهرة، 1944.

[2] – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص53.

لقد صور الإسلام الأديان السابقة على وجه الحقيقة المبسطة مما جعل أحد المسلمين التابعين يصور لنا المسيح في مناجاة بين ربه وبينه، هي أقرب صلة بالزهد بعد ظهور الإسلام.

يقول وهب بن منبه: ((وفيما أوحى اللّه إلى عيسى عليه السلام: أنزلني من نفسك كهمك، واجعلني ذخرك في معادك، وتقرب إلي بالنوافل أدنك، وتوكل علي أكفك، ولا تولى غيري فأخذلك، واصبر على البلاء وارضَ بالقضاء، وكن كسرتي فيك، فإن مسرتي أن أطاع، وأحي ذكري بلسانك، وليكن ودي في قلبك، يتيقظ لي في ساعات الغفلة، وكن راهباً لي وراغباً إلي، ابك على نفسك أيام الحياة بكاء من قد ودع الأهل وقلى الدنيا[1]، واترك اللذات لأهلها، وارتفعت رغبته فيما عند إلهه، طوبى لك أن نالك ما وعدت الصابرين، ترج من الدنيا يوماً فيوماً، وارض بالبلغة، وليكفك منها الخشن، لو رأت عيناك ما أعددت لأوليائي لذاب قلبك وزهقت نفسك شوقاً إليه))[2].

وسيظهر أثر ذلك عند معظم المستشرفين الذين جعلوا الديانة المسيحية وعلى رأسها عيسى عليه السلام الذي اختص بلبس الصوف كمصدر هام للتصوف الإسلامي، فقد بلغ وهب بن منبه أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف وكساء وتبان صافياً مجزوز الرأس والشاربين باكياً شعثاً مصفر اللون من الجوع يابس الشفتين من العطش، طويل شعر الصدر والذراعين والساقين، فقال: ((السلام عليكم يا بني إسرائيل، أنا الذي أنزلت الدنيا منزلها، ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي فقالوا، أين بيتك يا روح اللّه؟ قال بيتي المساجد، وطيبي الماء، وأدامي الجوع، ودابتي رجلي، وسراجي بالليل القمر، وطعامي ما تيسر، وفاكهتي

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص25.

[2] –ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج2، ص267.

وريحـانـي بقـول الأرض، ولباســي الصـوف، وشـعاري الخـوف وجلسـائي الـزمني والمساكين، أصبح وليس لي شيء، وأمسي وليس لي شـيء، وأنا طيب النفس غني مكثر، فمن أغنى وأربح مني))[1].

ويقول "الحسن": ((كان عيسى يلبس الشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى))، وقد أرجعت هذه الصورة إلى "جولد تسهير" في الذهاب إلى أن الزهاد المسلمين وعبادهم حاكوا نساك النصارى ورهبانهم، فارتدوا الصوف الخشن، بل ويقرر أنه يمكن أن نرجع هذه العادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر الخليفة عبد الملك بن مروان/685-705م/على أقل تقدير حيث بدأ استعمال كلمة صوفي[2]، ومعنى ذلك أن جولد تسهير[3] يرى أن كلمة صوفي مشتقة من الصوف، وهو أيضاً ما ذهب إليه وتابعه فيه المستشرق الإنجليزي "نيكلسون" أحد من اهتموا بدراسة تاريخ التصوف الإسلامي، وقد استشهد نيكلسون[4] بما اعتقده بعض الكتاب الأوروبيين في القرن 18م أن هذا هو الاشتقاق الوحيد الذي تبرره اللغة ويتفق مع

---

[1] -ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج2، ص269.

[2] -جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ط2، ص136.

[3] – جناتس جولد تسهير مستشرق يهودي مجري، يعتبر على نطاق واسع بين مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة في أوروبا، تلقى تعليمه في جامعة بودابست، برلين، لايدن بدعم وزير الثقافة هنغاري.

[4] – رينولد ألين نيكلسون/1868 - 1945 م/: هو مستشرق إنجليزي، تخصص في التصوف والأدب الفارسي.

الواقع، فهذا "نولدكه"[1] الذي قرر المسألة ووضعها في نصابها نهائياً عام1894 مؤيداً هؤلاء الكتاب في أن النسبة إلى الصوف يؤيدها نصوص من أقوال الكتاب المسلمين أنفسهم، فإنهم كانوا يقولون لبس فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا، فلما انتقل الزهد إلى التصوف قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفياً، وقد أخذ زهاد المسلمين الأوائل عادة لبس الصوف عن رهبان المسيحية ونساكهم، ودليلهم على ذلك أن "حماد بن أبي سلمان" قدم البصرة، فجاءه "فرقد السنجي" وعليه ثياب صوف فقال له حماد: ((ضع عنك نصرانيتك هذه، وقد أطلقوا على هذه الثياب زي الرهبان واستشهدوا بحديث معناه أن النبي قال أن عيسى كان يلبس ثياب الصوف))[2].

ومهما يكن من أمر هذا الرأي، فإن "سكاليجر" لا يأبه لرأي من يرى أن اسم الصوفية مشتق من الصوف، بل يقول بأنه أقل في قيمته من قبضة من الصوف[3].

ومع ذلك فإن "سراج الطوسي"[4]، أقدم مؤرخ صوفي وصل إلينا كتابه، يرى أن الصوفية تنسب إلى ظاهر لبسهم «أي إلى لباسهم وهو الصوف»، ويقرر أنهم لم ينسبوا إلى حال ولا إلى علم كما نسب الزهاد إلى الزهد، أو المحدثون والفقهاء إلى

---

[1] – ثيودور نولدكه يعد شيخ المستشرقين الألمان، ولد عام 1836 في هامبورغ، أتقن العربية، العبرية، والسريانية، درس في غوتنغن وفيينا وبرلين وليدن.

[2] –نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص66-68، طائفة من الدراسات قام بها نيكلسون وعلّق عليها الدكتور عفيفي، ط القاهرة، سنة1956.

[3] –نيكلسون: في التصوف الإسلام وتاريخه، ص66.

[4] – أبو نصر عبد الله السراج الطوسي توفي (378 هـ/988م) هو زاهد، كان شيخ الصوفية، على طريقة السنة. ملقب بطاووس الفقراء.

الحديث والفقه، وذلك لأنهم لم ينفردوا بعلم واحد معين من العلوم، ولم يقفوا أو يترسموا بموقف واحد معين أو بحال واحدة معينة، أو بعلم دون علم، بل بالتصوف معدن جميع العلوم وهو محل جميع الأحوال والمقامات، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، فلا يمكن إذن نسبة رجال التصوف إلى مقام واحد أو حال واحدة، لأن الصوفي دائماً في الترقي وهو ابن وقته وابن حاله، ولا وقت يبقى ولا حال يدوم، ودليله على ذلك أن اللّه تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: ﴿إذ قال الحواريون﴾ المائدة/**112**، وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال والأحوال التي كانوا بها مترسمين، ولكن موقف السراج الذي نأخذ به، هو أنه لم يخص عيسى ورهبان المسيحية يلبس الصوف، بل يقرر أن لبس الصوف كان دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء والصديقين والمساكين والمتنسكين[1].

ويتفق معه "الكلاباذي"[2] في هذا الرأي مستشهداً بقول "أبي موسى الأشعري" عن النبي ﷺ أنه مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة عليهم العباء يأمّون البيت العتيق وقول "الحسن البصري": ((لقد أدركت سبعين بدوياً ما كان لباسهم إلا الصوف))[3].

---

[1] -السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص40-41، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور،طبعة القاهرة، 1960، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي- مدارسه ونظرياته، ص3.

[2] - الإمام الصوفي أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكَلاَباذي، صاحب كتاب التعرف على مذهب أهل التصوف. توفي سنة 380 هـ.

[3] -الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص6.

فعلينا إذن تقرير الحقيقة وهي أن الحياة المتسمة بالتواضع ولبس الخشن وخاصة الصوف كانت منتشرة منذ القدم قبل الإسلام بل وقبل المسيحية واستمر ذلك حتى عصر الحسن البصري الذي أدرك بعض الصحابة الذين اشتركوا في غزوة بدر، فلم يكن لبس الصوف إذن قاصراً على المسيح عليه السلام ورهبان المسيحية حتى يدعى بعض المستشرقين أن صوفية الإسلام قد تأثروا بالمسيحية، ويكفينا هنا أن نهدم هذا الرأي منذ هذه اللحظة حتى يتفرغ للجوانب الأخرى من الحياة الروحية فنقول مع "القشيري"[1] : ((إن من قال إن الاشتقاق من الصوف، أي تصوف إذا لبس الصوف كما يقال- تقمص إذا لبس القميص – فإن ردنا على ذلك أن القوم لم يختصوا بلبس الصوف[2] وسيظهر ذلك واضحاً في صوفية بغداد وغيرهم على كثرتهم، وذلك على العكس من ابن خلدون الذي يقرر أن القوم في الغالب مختصون بلبس الصوف، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف[3]، ولكنهم لم يقلدوا الرهبان المسيحيين)).

وهنالك رأي للمستشرق "جوزيف فون هامر"[4] في كتابه **البلاغة عند الفرس** يقول فيه بأن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العراة

[1] – عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر، الملقب ب زين الإسلام.

[2] – د . محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص31.

[3] – المرجع السابق، ص31.

[4] – جوزيف فون هامر-برجشتال مستشرق نمسوي، ترجم أجزاء من سيرة «عنترة» و ألف ليلة وليلة، كما ترجم تائية ابن الفارض إلى الألمانية مع نشر نصها العربي، وقام بمحاولة أولى لكتابة تاريخ الأدب العربي «التاريخ الأدبي للعرب من بدايته إلى نهاية القرن الثاني عشر.

Gymnosophists وهو اسم أطلقه اليونان على بعض الهنود الذين كانوا يهيمون على وجوههم عراة أو لابسين قليلاً من الثياب ويقضون أوقاتهم في التأمل والتفكير في الله على حد قول "الدكتور أبو العلا عفيفي"، ثم يذهب إلى أن الكلمتين العربيتين صوفي وصافي مشتقتان من الأصل نفسه الذي اشتق منه الكلمتان اليونانيتان سوفوس وسانهس ولكن نيلكسون الذي ذكر هذا الرأي عنه يشكك في مقدرة فون هامر اللغوية بسبب هذا الرأي، ولكن يعود فيقول بأن اعتباره كلمة صوفي مرادفة لكلمة سوفوس كان له ما يبرره في الظاهر[1].

ولكن هل كان هذا المستشرف هو صاحب هذا الرأي؟ إن نيكلسون لم يشر إلى أنه قد استمد هذا الرأي مما قاله البيروني[2]/توفي سنة440هـ/الذي انفرد من بين الكتاب العرب بقوله إن هناك صلة بين اسم الصوفي والكلمة اليونانية صوفياً[3]، وإذا عرفنا أن البيروني كان علماً بطباع الهنود وأحوالهم المختلفة وأنه زار الهند وكتب كتابه المشهور الذي لا ينكر أحد قيمته وهو كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ففيه دارسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان والعرب، إذا عرفنا كل ذلك جاز لنا أن ننظر إلى هذا الرأي بشيء من الاعتبار وخاصة أن "الكلاباذي" قد أعطانا عدة ألقاب للصوفية نلمح فيها بعض آثار نساك الهنود، فلكثرة أسفار الصوفية سموا سياحين، وإن كنا نرى في هذا اللقب أثراً إسلامياً بل وقرآنياً في الآية: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ

---

[1] –نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص66-67.

[2] – أبو الريحان محمد بن أحمد البَيْرُوني عالم مسلم كان رحّالةً وفيلسوفًا وفلكيًا وجغرافيًا وجيولوجيًا ورياضياً وصيدليًا ومؤرخًا ومترجمًا لثقافات الهند.

[3] – د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص34، الإسكندرية، 1963.

اللّه وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة/112، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار شكفتيه، والشكفت بلغتهم الغار والكهف، وأهل الشام سموهم جوعية لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة[1]، وهذه الصفات تذكرنا بألوان العذاب الهندي المسمى جيمنو صوفيا.

وقد رفض ثولك tholuch الرأي الذي ذهب إليه كل من "البيروني" و"فون هامر" وانتصر له في العهد الأخير أدلبيرميركس، ولكن "نولدكه" هو الذي حلل هذا الرأي وأظهر نهايته، فقد قال إن كلمة سوفوس غير معروفة في اللغة الآرامية فمن غير المحتمل أن توجد في اللغة العربية، أما الذي يوجد في اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا سوفسطس وفيلوسوفوس، وقد كان الحرف و اليوناني يمثل في العصور المتأخرة دائماً بجوف سين س العربي في جميع الكلمات اليونانية التي عرفت لا بحرف ص، فلو كانت كلمة صوفي مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها خروجاً على القياس على أقل تقدير، رد على ذلك أنه لا يوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني سوفوس[2].

النشأة الذاتية للتصوف:

هل استمرت هذه الغرسة تتغذى من معين حياتنا اجتاحنا متمثلة في الامتاع الإسلامي؟.

يرى فريق من المفكرين أنها تعود إلى أصل إسلامي، أي إلى الصُفَّة، وهي زاوية أقامها الرسول ﷺ خلف مسجده بالمدينة، حيث كان بعض فقراء المسلمين يأوون

[1] -الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص6.

[2] -نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص67، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص45.

إليها اتقاء الحر والبرد، وهؤلاء نزلت فيهم الآية الكريمة: ﴿لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ **البقرة/273**.

ومن هؤلاء بلال، وعمار بن ياسر، وصهيب وعبد الله بن عبد الأسد المخزومي، وعكاشة بن محسن الأسدي، والعرباض بن سارية، وسليمان الفارسي، وجندب بن جنادة أبو ذر الغفاري، وخباب بن الأرت، وأبو لبابة الأنصاري بشر بن عبد المقدر وغيرهم.

ولقد ظلّ هؤلاء الصحابة موضع عناية ورعاية من الرسول ﷺ فكان لا يتناول الطعام إلا بعد إطعامهم، ولقد بقوا على هذه الحال حتى جاء النصرُ من عند اللّه، فانطلقوا ينفضون عنهم غبار الفقر، وهم الذين وصفهم اللّه تعالى بقوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ **الحشر/8**.

وبلغ من صدقهم أن "العرباض بن سارية"، راح يبكي بنفس محترقة لأنه لم يجد دابَّة كي يزحف مع إخوانه إلى غزوة تبوك، فكان من البكائين الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا﴾ **التوبة/92**.

ولقد أوضح لنا "عبداللّه بن عبد الأسد المخزومي"، كيف كانوا يشتكون عند رسول اللّه ﷺ من ضائقتهم، فقال: «كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ ﷺ، فَشَكَوْنَا إِلَيْهُ الفَقْرَ وَالعُرَى وَقِلَّةَ الشَّيْءِ، فَقَالَ: اصْبِرُوا، فُو اللّه لئني مِنْ كَثْرَةِ الشَّيْءِ أخوَفُ عَلَيْكُمْ مَنْ قِلَّتُه، وَإِنَّهُ لَا يَزَالُ هَذَا فِيكُمْ حَتَّى تَفْتَحُ لِكُمْ أَرْضَ فَارِسٍ وَالرَّوْمَ وَأَرْض حُمَير، وَحَتَّى

تَكُونُوا أَجْنَادًا ثَلَاثَةً: جُنْدٌ بِالشَّامِ، وَجُنْدٌ بِالعِرَاقِ، وَجُنْدٌ بِاليَمَنِ، وَحَتَّى لِيُعْطِيَ الرَّجُلَ المِئَةَ دِينَارٌ فَيُسْخِطُهَا﴾.

لقد شارك هؤلاء المهامّ ندب المسلمون إليها أنفسهم، وتبوَّأ بعضهم مراكز هامَّة كعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وغيرهما.

لقد عمل جميع أهل الصفة للدارين، ولم يكرس أحد منهم نفسه لجوع أو قهرٍ أو عنتٍ أو ارتجال في الأرض، يبتغي نزعة تصوفية، أو يُنفي عمره في زهدٍ قاتل.

فالتصوّف لا يمكن إرجاعُ أصله إلى الصَّفَّة، ومن قال بذلك فقد أراد أن يجعل لهذا التصوَّف مصدراً إسلامياً عريقاً ودليلنا على ذلك الدليل اللغوي، فالنسبة إلى الصَّفَّة صّفِّي لا صوفي.

وقال فريقٌ إن التسمية جاءت من الصفَويين، من كلمة صفَوي أو من الصَّف، فالصوفيَّ روحانياً يُعتبر بين يدي الله في الصف الأول على غرابة هذا التعليل.

وفريق من العلماء ينسبون التسمية إلى الصَّفاء أو الصفو، أي إلى الذين طهَّرَ الله قلوبهم، وعن ذلك قال ابن الجوزي: ((إن محمد بن ناصر عن إبراهيم بن سعيد الحبال، عن عبد الغني بن سعيد الحافظ أنه قال: سألت وليد بن القاسم إلى أي شيء ينتسب الصوفية؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفية، انقطعوا إلى الله عز وجلَّ، وقطنوا الكعبة، فمن تشبَّه بهم فهم الصوفية، وهؤلاء من ولد الغوث بن مرة ابن أخي تميم بن مرة، ونقل عن الزبير بن بكار أنه قال: كانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مرة أو بن طانجة، ثم صارت له في ولده ويقال له صوفية، فإذا جانت الإجازة قالت العرب: أجِزْ صُوفية، وأضاف الزبير بن بكار إلى ذلك أن ابا عبيدة كان يقول: يقال لكل من وَلِيَ البيت شيئاً من غير أهله وقام شيء من أمر المناسك، صوفة أو صوفان.. وروى كذلك قائلاً: حدثني أبو

الحسن الأشرم عن هشام بن محمد السائب الكلبي أنه قال: إنما سمي الغوث بن مرة صوفية لأنه لم يكن يعيش لأمه ولدٌ، فنذرت إذا عاش لها لتُعلقنّ برأسه صوفية ولتجعلنّهُ ربيط الكعبة، فلما فعلت قيل له ولولده من بعده: صوفة)).

وفي رواية ثانية "للزبير بن بكار" تنتهي بسندها إلى "عبد العزيز بن عمران"، تشبه في مضمونها الرواية السابقة، قال: ((أخبرني عقال بن شبة: أن أم تميم بن مرّة كانت تلد البنات فقال: اللّه عليَّ إن أنا ولدت غلاماً لأربطّنه عند البيت، فولدت الغوث بن مرّة، فلما ربطته مرت عليه يوماً وقد أصابه الحرَّ حتى سقط واسترضى، فصرخت تقول: ما صار ابني إلا صوفة، فسمِّي صوفة))، وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منى ومن منى إلى مكة لصوفة، ولم تزل الإجازة في عقب صوفة حتى أخذتها عدوان، وبقيت بيد عدوان إلى أن انتهت إلى قريش..

ويرد "الدكتور الشيبي" أصل التصوف إلى الشيعة وإلى عليّ بن أبي طالب بالذات، فيقول: ((أنَّ ابن خلدون قال: إن الصوفية قد تأثروا بالشيعة، وتوغّلوا في الديانة بمذهبهم حتى جعلوا مستند طريقتهم في لبس الخرقة: إنّ عليّاً ألبسها الحسن البصري وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة))، ولكنَّ هذا الرأي، تثقله الثغرات الآتية:

أولاً: كان للحسن البصري من العمر عند وفاة عليّ رضي اللّه عنه عشر سنوات، وهي سنَّن مبكِّرة لا تسمح له بتلقي الطريقة وفهمها.

ثانياً: أما كان الأولى أن يختار سيدنا عليّ أبناءه وشيعته؟؟.

ثالثاً: إن علياً رضي اللّه عنه كان من أشد الناس تعلقاً بالنبيﷺ، فإن نسبنا إليه أصل التصوف فكأنما ننسبه إلى رسول اللّه ﷺ.

لقد دحضت هذه البدعة كثيرون من أهل العلم، ومن هؤلاء "محمد ابن السيد درويش البيروني" الذي نقل دحضَة عن كل من "دحيّة وابن الصلاح"، وأضاف "ابن حجر": ((إن ذلك الحديث غير ثابت))، وجاء في التصوّف بين الحق والخلق عن عوارف المعارف المطبوع على هامش **إحياء علوم الدين** للغزالي: ((أن الصوفية أرجعوا لبس الخرقة إلى النبيِّ إبراهيم الخليل، وحوَّروا حديث قميصه لمصلحة طريقتهم فقالوا: إنّ إبراهيم عندما أُلقي في النار جُرِّد من ثيابه وقذف فيها عُرياناً، فأتاه جبرائيل بقميص من حرير الجنة وألبسه إيّاه، فلما مات إبراهيم ورثه اسحاق، ولما مات ورثه يعقوب، فجعل يعقوب هذا القميص في تعويذة على عنق يوسف وكان لا يفارقه فلما ألقي في البئر عرياناً جاءه جبرائيل وألبسه إيّاه)).

ويعتقد الصوفية أن القميص كان فيه ريحُ الجنة، ولأجل ذلك كانت الخرقة للمريد الصادق، ويضيف المصدر المذكور بأن "محيي الدين بن عربي" كان يعتقد بأن الخرقة كان يلبسها الخضر بيده إلى أولياء اللّه، وأنه لبس خرقة الخضر من يد تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون، ولبسها هذا من يد صدر الدين شيخ الشيوخ في الديار المصرية وهو ***محمد*** بن حموية، وقد لبسها جده من يد الخضر عليه السلام.

وغالبية الباحثين يردون أصل التصوف إلى اشتقاقه من الصوف الذي كان لباس الأنبياء ورمز الأولياء، كما جاء عند "أبي نصر السراج" مؤلف أقدم كتاب عربي في التصوف، أو كما جاء في **عوارف العوارف** "للسهروردي" القائل: ((وإن الذين لبسوا الصوف قد اختاروه لرفضهم زينة الدنيا، وقناعتهم بسد الجوعة، وستر العورة، واستغراقهم في أمر الآخرة، ولم يتفرَّغوا لملاذ النفوس، والدنيا وراحتها، لشدة شغلهم بخدمة مولاهم وانصراف همهم إلى عبادته، وهذا الاختيار يلائم ويناسب

من حيث الاشتقاق، ويصح أن يقال: تَصَوّف لمن لبس الصوف، كما يقال تَقَمصَّ إذا لبس القميص، ويضيف: ولمّا كان مالهم بين سير وطير أي يطيرون في الهواء كما يسيرون على الأرض لتقلبِّهم في الأحوال وارتقائهم من عالٍ إلى عال، لا يقيدهم وصفٌ ولا يحبسهم نعتٌ، فلما تعذّر تعتدهم بحال لكثرة تعدُّد آرائهم ومفاهيمهم، نُسِبوا إلى ظاهر اللبسة، وهكذا فجميع الأسانيد السابقة مجرد آراء واجتهادات، ليس لها أساس ثابت، وإن كان الغالب أن الصوفية اتَّخذوا لباس الصوف والخرقة شعاراً لهم حتى صاروا يُعرفون به))[1].

وقد حدَّد "ماسينيون"[2] أول تاريخ لظهور هذا اللفظ أي الصوفي بالنصف الثاني في القرن الثاني من القرن الثاني للهجرة مع جابر بن حيان الذي كان يسمى الصوفي، ومع أبي هاشم الكوفي الصوفي، وأضاف: ((إن جمع الصوفي على صوفية قد ظهر سنة 199هـ بمناسبة فتنة صغيرة قامت في الاسكندرية، بعد أن مقتصراً على من في الكوفة، حتى إذا مرت على ولادته خمسون سنة فيها صار يطلق هذا الاسم على كل صوفية العراق، أما في خراسان، وجهاتها فقد كان الاسم الغالب على الصوفية الملامتية))[3].

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، الكتاب اللبناني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1988، ص22.

[2] – لويس ماسينيون25 Louis Massignon /يوليو 1883م – 31 أكتوبر 1962م/، من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر.

[3] – طائفة من الصوفية السنيّة، وشيخهم الأول هو حمدون القصار توفي سنة 271هـ، وقد سُمو بالملامتية لأن طريقتهم تقوم على ملامة النفس في كل الأحوال.

هذا ويعتبر الأستاذ جبور عبد النور في التصوف عند العرب: أن ليس الخرقة لا أثر له في الإسلام، وقد أخذه الصوفية عن الديانة البوذية، التي من شروطها «كما يقول» الزهد في الدنيا، وحياة الفقر، وحلق الرأس ولبس الخرقة الصفراء.

ويرى "الأستاذ عبد الرحمن بدوي" أن اسم الصوفية أصبح منذ القرن الرابع الهجري علماً على جمع الصوفية المنتشرين في أنحاء العالم الإسلامي وإذا مضينا في التنفيذ والبحث عن أساس هذه التسمية «وتسميها وهي كثيرة وهنالك آراء متنوعة ومختلفة حول ذلك» وجدنا الحاجة ملحة للاستماع إلى رأي صاحب الرسالة القشيرية في باب التصوف ثم إلى رأي أبي الدقاق، قال "أبو علي الدقاق": ((الصفاء محمود بكل لسان ضده الكدورة، وهي مدمومة)).

وأسناده الخبر عن أبي صحيفة قال: ﴿قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللّه ﷺ مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ، فَقَالَ: ذَهَبَ صَفْوُ الدُّنْيَا وَبَقِيَ الْكَدَرُ فَالْمَوْتُ الْيَوْمَ تُحْفَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ﴾، قال الدقاق: ((هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فقال: رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية، قياس ولا اشتقاق فأما قول من قال: أنه من الصوف، وتصوف، إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجهٌ، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول اللّه ﷺ فالنسبة إلى الصفة، ولا تجيء على نحو الصوفي، ومن قال: إنه من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال: إنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من اللّه تعالى، فالمعنى الصحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق

اشتقاق))[1]، هذا قول صاحب **القشيرية**، فما هو رأي شارحها شيخ الإسلام "زكريا الأنصاري"..؟، قال: ((التصوف هو تراث الاختيار، ويقال: هو حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك)).

((ويقال هو الحد في السلوك، إلى ملك الملوك، ويقال هو الإكباب على العمل، والإعراض عن العلل)).
وتقدم بعضه في ذكر مشايخ هذه الطريقة، وهو ممدوح ومطلوب، لأنه مأخوذ من الصفاء، وقد بنيه بقوله: الصفاء محمود ... الخ.

هذا القول قول زكريا الأنصاري، وقد ركز على تعريف التصوف سلوكاً وعملاً، وأغفل سبب التسمية، وقياساتها واشتقاقاتها خلافاً لشيخه صاحب **القشيرية**، الذي ركز على سبب التسمية، وخرج منها وهو غير قانع بها، وعرَّف الأنصاري التصوف في مكان آخر في تعليقه على رسالة شيخه القشيري فقال:

((التصوف هو علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية)).

يتبدى هنا تعريفان في قول الأنصاري لمعرّف واحد، هو التصوف، ففي **التعريف الأول**، قال: هو ترك الاختيار، وحفظ الحواس، مراعاة الأنفاس وغير ذلك.

وفي **التعريف الثاني**، ذكر أنه علم، والعلم يضاف إلى غيره من العلوم التي لها قواعد، ومبادئ، وأصول، متفق عليها.

---

[1] –أحمد علي حسن: التصوف، جدلية وانتماء، ص18.

أما التصوف، كما عرفنا عنه في بدايته، فهو اختيار طوعي عند التصوف، إن شاء التزم به، وإن شاء رفضه، وليس في رفضه أو الالتزام به تأثير على الحياة الذهنية، بعكس العلم الذي يعتبر رفضه أو الالتزام به تأثير على الحياة الذهنية، بعكس العلم الذي يعتبر رفضه نقصاً على الفكر، وتخلفاً به وتضيعاً له.

وبهذا يكون قد خرج عن حد كونه علماً، لأن العلم كما هو معروف لابد له من متعلمين «أي طلاب علم» تضطرهم الحياة إليه ليكون عوناً لهم في دنيا أسبابها، أما التصوف كظاهرة من ظواهر الحياة في المجتمع، لا يقوم على خدمة الإنسان فيها، وإنما يقوم على مخالفتها، وطرح أسبابها من حيث هو اتجاه سلبي فيها، ورفض حازم لكل غواياتها وحلاواتها[1].

أما ابن الجوزي فقد أشار في الباب العاشر من كتابه **تلبيس إبليس** في تعليل أسباب التسمية إلى القول: ((إن هذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة 200هـ، ولما أظهره أوائلهم تكلموا فيه، وعبروا عن صفته بعبارات كثيرة، وحاصلها أن التصوف عندهم رياضة النفس ومجاهدة الطبع بردّه عن الأخلاق الرديئة))، وإذا أجرينا مقارنة بسيطة بين تعريفات ابن الجوزي وبين تعريفات القشيري وزكريا الأنصاري لاحظنا أن كلاً من هؤلاء قد قال ما يتلاءم مع تصوره لمعنى الصوفية مما استخلصوه بطريق الاشتقاق أو النسبة لهذه التسمية، ولكنهم جميعاً خلطوا أسانيد هذه التسميات، وغلّطوا رواتها، لأن ليس فيها ما يستند إلى مصادر صحيحة أو عبارة مقنعة، ومما يدعو للاستغراب أن صاحب القشيرية، الذي هو أقرب عهداً من زمن

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص19.

ظهور التصوف، لا يعرف كيف أتت هذه التسمية، ويتردد في قبول أي استنتاج، أو سبب بنيت عليه[1].

والأقرب إلى التصديق أن تكون هذه النسبة تعود إلى تلك الجبّة التي كانت أول شعار لأول متزهد، وإذا كان صاحب القشيرية يتردد في قبول ذلك، فليس معناه أنه لا يجوز الخروج عليه، ومن ثم رفضه اشتقاق كلمة صوفي من الصوف، ملزم له وليس ملزماً لغيره، وحجته أن القوم لم يختصوا بلبس الصوف غير قائمة على منطق الحجة، لأنه أيضاً ليس كل من لبس الصوف صار صوفياً، والعبرة في ذلك على السلوك والصفات أكثر منها على اللباس والثياب، يؤيد ذلك ما قرره أبو العلاء المعري عندما رفض بعض مظاهر التصوف التي هي الفقر ولبس الصوف على الجسد، قال:

ما الزهد صومٌ يذوب الصائمون له ... ولا افتقارٌ ولا صوفُ على الجسدِ
وإنما الزهد ترك الشر مطرحاً ... ونقضك الصدر من غلٍ ومن حسدِ

هكذا نكون قد حشدنا الآراء الكثيرة حول هذه التسمية وأساسها، ومصدرها حيث نجد ذلك مركزاً في اتجاهين: اتجاه يرده إلى الصفاء، واتجاه آخر يسنده إلى لبس الصوف إيماناً في التغيير عن الزهد وإطراح الحياة الدنيا.

---

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص20.

تقدير وتقويم

يرى بعض علماء اللغة العربية أن كلمة اسم مشتقة من كلمة سما لأن الاسم بعلو المسمى، مثلما يعلو التيار القومي البناء التحتي، وهناك فريق من علماء اللغة العربية يرى أن كلمة اسم مشتقة من وسم لأن الاسم يسم ويطيع المسمى مطابقة وخاتمة.

وفي جميع الأحوال فكلمة صوفي عربية المحتد والمنبت والتجار، وهي غرسة نشأت على أرضنا وتربتنا بعد أن اتضح لنا أن هذه الظاهرة معروفة منذ القدم من ثقافتنا وحضارتنا، فضلاً عن كلمة صوفي تعبر تام التعبير عن الزهد والبعد عن زخارف الدنيا، مما هو معهود في الأصالة فالأصالة والصفاء وصدق التعبير كل ذلك بصك هذه الكلمة على المحك والنشأة العربية، ولا مجال للحديث عن اغتراب الكلمة وعن هويتها المستعادة.

الفصل الثاني

طبيعة التصوف

لم يقتصر الخلاف على أصل التسمية، بل امتد إلى تكييف هذه الظاهرة وتحديد طبيعتها وماهيتها.

يقال أن "إبراهيم بن أدهم" أنه تعلم الصوفية من راهب يقال له سمعان، إذ دخل عليه يوماً صومعته وسأله: ((منذ كم أنت في صومعتك هذه؟ قال: منذ سبعين سنة، فعاد يسأله: ما طعامك؟... فأجاب: وما يدعوك إلى هذا السؤال؟، فقال إبراهيم: أحببت أن أعلم، فقال له الراهب: في كل ليلة حمِّصة، قال إبراهيم: فما الذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمِّصة؟ فقال الراهب: -وهو يعني الملائكة-: يأتوني كل سنة يوماً واحداً، فيزيِّنون صومعتي، ويطوفون حولها، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، فأنا احتمل جهد سنة لعزِّ ساعة، يقول ابن أدهم: فوفر في قلبي المعرفة)).

والجنيد يعطي عدة تعريفات للتصوف، فعندما سأله أحدهم عن ماهية التصوف قال له: ((التصوف أن تكون مع اللّه تعالى بلا علاقة)).

فالصوفيُّ: كالأرض يُطرح فيها كل قبيح ولا يَخرج منها إلا كل مليح والتصوف ذكرٌ مع اجتماع، ووجدٌ مع استماع، وعملٌ مع إتباع.

أما "أبو بكر الشبلي"[1] فيرى أن التصوف جلوس مع الله بلا همّ، هو الذي ينقطع عن الخلق فيتصل بالحق، فهم أطفالٌ في حجر الحق.

ويفرِّق "الحسن بن منصور الحلاج" بين المتصوف والصوفي، فالأول لايزال يفرق بين الرب والعبد، والثاني اتّخذ بالذات الإلهية حتى صار يتكلم باسمها!!!.

وفي **تلبيس إبليس** لابن الجوزي: ((أنه عثر مع أحدهم على كتاب مكتوب عليه، من الرّحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان، فلما سئل صاحبه قال: هذا للحلاج، فلما جيء به قال: نعم هذا من خطّي وأنا كتبته، قيل له: كنت تدَّعي النبوة فصرت تدَّعي الربوبية؟ فقال: لا أدَّعي الربوبية، ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلا الله، واليد آلةٌ لا غير))؟.

وفي **عوارف العوارق** عن معروف الكرخي أنه قال: ((الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من العكَر، وانقطع إلى الله عن البشر، واستوى عنده الذهب والمدّر)).

فالتصوف يقوم على تعذيب النفس بالجوع والسهر، وقلة الكلام، واعتزال الناس، وإتِّباع المجاهدات، والتجوال في القفار، والإيناس بالوحوش والهوام وما إلى ذلك مما يقهر الإنسان مادياً ومعنوياً، بحيث يجعله كتلة من التصوُّر قادرة على الانسلاخ من دنيا الأرض حتى تصل إلى المعارج السماوية مما يمكن زعماً-

---

[1] - هو الشيخ الزاهد أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي، ولد في سامراء عام 247هـ/ 861م، وكان أبوه من رجال دار الخلافة في سامراء، وهو تركي الأصل من قرية شبلية من أعمال أشروسنة.

لصاحب هذه الحال أن يرى اللّه بأم العين، أو أن يتخذ به، وهذا ما نلمسه مثلاً من ادعاءاتهم من أن طول الجوع يؤدي إلى فتح آيات الكون لهم، فتتكشف لهم قدرةٌ من الجبروت يتجلَّى اللّه تعالى فيها على الكيفية التي يشاؤون، ومن قبيل هذا الادعاء ما رواه السهروردي[1] عن بعضهم عندما قال: ((لما انتهى جوعي إلى الغاية، فتح اللّه عليَّ بعد أيام بتفاحة، فتناولتها وقصدت أكلها، فلما كسرتها كوشفت بحوراء خرجت من التفاحة فما إن نظرت إليها حتى حدث عندي من الفرح ما استغنيت به عن الطعام أياماً، أوليس ذلك من خرافات ألف ليلة وليلة، حيث تظهر الجنيّات الحواري نشدهن الرائي، فينسى كل ما حوله ولا يعود يفكر بطعام))[2]؟!.

ومن الباحثين المحدثين الذي أورد تعريفاً عاماً للتصوف "الدكتور طلعت غنام"، في كتابه **أضواء على التصوف**، إذ يقول: ((يرى المسلمون أن المقصود بالتصوف في عمومه، هو السير في طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة الدنيا، وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في الصلاة أو تلاوة أورادٍ، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجاب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدِّم سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون)).

ويضيف الدكتور غنام: ((الإسلام يتفق مع هذا، إذ هو يدعو إلى إخضاع الجسد او الحسِّ للنفس والدين والعقل، ذلك لأن سلوك التصوف سلوكاً متزايداً مبالغاً،

---

[1] – شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي البغدادي، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن السابع الهجري، ومؤسس الطريقة السهروردية الصوفية، صاحب كتاب عوارف المعارف.

[2] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص29.

يقهـر في الـنفس الإنسـانية معنوياتهـا، ويحـاول في أحـوال تطرفـه أو مغالاتـه أو تفلسفه أن يباعد بينها وبين الحياة)).

ويتوسع الدكتور عند الـرحمن بـدوي في تفصيل هـذين الأسـاسين في كتابه **تاريخ التصوف الإسلامي**، فيعتبر: ((ما يفيد بـأن التجربـة الصوفية يقتضـي أن تقـوم علـى أسـاس ملكة خاصـة بواسـطتها يتم الاتصـال بـالله عـن طريـق رياضـة الـنفس بـالجوع والسـهر والسـياحة والتـأملات العميقـة وفي هـذا النحـو تحصـل المعرفة عند الصوفي بصورة تلقائية فيسيطر عليه شعور عارم بقوىً تضـطرم فيـه كفيض من النور البـاهر حتـى يعمـره، أو يغـوص فيهـا كالأمواج العميقـة، ويبـدو لـه بعـد اسـتمراره علـى هـذا السـلوك أو إتِّبـاع هـذه الطريقـة أن قـوىً عاليـة قـد غزتـه وشـاعت في كيانـه الروحـي، ويشـعر بـإثراء في كيانـه الروحـي وتحـرر في أفكـاره وخواطره، وانطلاق عند الصوفي أحياناً ظواهر نفسية غير عادية كشعوره بأن ثمـة هواتف وأصواتاً يسمعها، ويتخيل رؤى خارقة وجذبات ومواجيد، قد تتعدى ذلـك إلى أن تصبح وكأنها نوبات هستيرية أو صراعات حادة، وقد يستعين بوسائل أخرى كالموسيقى وسماع الغناء والرقص وتحريك البدن بطريقة منظمة وبإيقـاع متفـاوت الشدة))[1].

وأما عن الأساس الثاني للتصوف فيقول الدكتور بدوي: ((هذا الأسـاس وهـو يقـوم على اتحاد الصوفي بالله ضروري جداً في مفهوم التصوف وإلا كان مجـرد أخـلاق دينية، ويقوم في توكيد المطلق، أو الوجود الحق أو الوجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنه جميع الموجودات، حتى يصل المرء إلى مرتبـة الاتحـاد التـام))، ومـن هنـا كان طريق التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وكان سفراً

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص31.

يرقى في معارج حتى يبلغ ذروة الاتحاد وجاء في كتاب **تلبيس إبليس** أن "السراج" قال: ((بلغني أن جماعة من الحلوليين زعموا أن الحق اصطفى أجساماً حلَّ فيها بمعاني الربوبيَّة وأزال عنها معاني البشرية)).

نستخلص مما تقدم بأن التصوف يعني التخلِّي عن الدنيا بكل ما فيها عن طريق مجاهدة النفس، وإضعاف الجسد إلى حد التلف، والابتعاد عن الناس والتجوال مع مصاحبة الهوام، وإتِّباع ما أوجد الصوفية من أحوال وطرق ومقامات، حتى تحصل للصوفي المعرفة بصورة تلقائية، فيعيش في حالة روحية علوية يترقَّى فيها من مرتبة إلى أخرى حتى يبلغ الاتحاد بالله أو ادَّعاء الألوهية، وهذا ما لا يتفق والإسلام، لأن مجاهدة النفس وقهر الجسد لا يؤدي فقط إلى قتل الغرائز، والقضاء على الطاقة الواعية حتى يفقد الإنسان توازنه الفكري والروحي، ويفقد القدرة على الحكم على الأشياء حكماً صحيحاً.

وبالطبع فالاعتقاد بحلول الله، أو الاتحاد بالله، أو بوحدة الوجود بينه وبين الله هو تفكير كفر وإلحاد، كما أن إتِّباع الطُّرق والأساليب التي من شأنها قتل فطرة الإنسان، والقضاء على خصائصه، هي أيضاً من القبائح التي يمقتها الإسلام عقيدة ومنهجاً، لذلك كانت كلمة صوفي في عصور اليقظة والقوة الإسلامية، تعتبر مرادفة لكلمة زنديق، وعنوناً على الإلحاد والبعد عن الحق، ولذا كان أهل التصوف يستترون تصوفهم تحت مختلف الأسماء، وكل ذلك من أجل إخفاء حقيقتهم الشعوبية والتعمية على أصولهم الأجنبية الغريبة عن الإسلام، وهي الأصول التي أخذوها عن الهنود القدماء، والمجوس، وفلاسفة اليونان.

تعقيب

المصير الذي يؤول إليه الفكر حيث يدخل في الزمان قد ينتهي بصاحبه إلى فاجعة، بالحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليها ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم، وهي حين تتجسد في الإنسان، فهي تعانق الزمان وتحل فيه، والزمان يدخل في دائرة الحركة، فهو إذن خاضعي خضوعاً تاماً للتعبير هو وكل ما ينطوي عليه، والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها، لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جارتها من أفق المطلق وستتقمص الأشكال الزمنية التي يمكن أن تعتري أي إنسان تحل فيه، ومن أجل هذا كان الجهد الإنساني التاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة يتمخض في عسره وصعوباته بكل التقديرات الممكنة، ولكن وجود الإنسان على الأرض محنة في ذاته يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً ورجاء واسعاً[1].

فالحقيقة الوحي تفارق الإنسان وتعلوا عليه، ولا يمكن أن تكون خالصة نقية مطلقة إلا في عالم الأزلية الثابتة[2].

والهوة بين عالم الحقيقة الأزل والأبدية وعالم الزمان لن تعبر عبوراً كاملاً في الحالة الطبيعية والإنسانية، لذلك يظل للإنسان باستمرار محرك وباعث على الوجود كما يظل الأمل يراود وجوده بل انقطاع[3].

ومما لاشك فيه أن الفرق الإسلامية جسدت العقائد الإسلامية والفقهاء والأصوليون مثلو أحكام الحياة العملية وأسسها النظرية، والفلاسفة بلوروا الحياة

---

1 – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص49.

2 –المرجع السابق، ص50.

3 –المرجع السابق، ص50.

الفعلية الخاصة أما المتصوفة فقد مثلوا حالة التوتر في الحياة الروحية[1]، ولكن هذه الحياة الروحية ارتكبت –في بعض توجهاته- من الشطط والمبالغة عندما حاولت أن تتخطى حدودها وهي نسبيّة وروحانية وتعانق الحقيقة المطلقة الله تعالى بما يتعارض مع الواقع النسبي، وكان على هذا التوتر الروحي للتصوف يترسم حدوده ويبقى ضمن هذا الإطار والقرآن الكريم أظهر لنا هذه المسألة عندما قال: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ **الرعد/13**، إذن هناك استحالة في معرفة الحقيقة المطلقة، فكيف يتجرأ بعض المتصوفة، ويتحرسون فيما هو أبعد من ذلك يدللون بالاتصال أو الاتجاه والحلول بالذات الإلهية.

[1] – د . فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص50.

الفصل الثالث

مصادر التصوف

ما هي المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي أفكاره وتعاليمه؟.

لقد ردَّ بعضهم ذلك إلى أصل صيني أو هندي أو يوناني وفارسي، بينما رد فريق آخر ذلك إلى الطريق التي يسلكها الرهبان النصارى، فضلاً عن أن الصوفيين يردون هذا المصدر إلى الإسلام، معتمدين في ذلك تارة على عيش أهل الصفة، وتارة على آيات من القرآن الكريم، أو على أحاديث للرسول ﷺ.

فأما نسبتهم لأهل الصفة، فقد رأينا أن ظروف العيش القاسية، قد أجبرت أهل الصفة على الضعف والاستكانة ردحاً من الزمن، حتى إذا ما حان الوقت خرجوا للجهاد، إلى الانطلاق في الحياة بصورة طبيعية.

أما الاعتماد على آيات من القرآن الكريم، فقد أولوا الآيات تأويلاً لا يتفق وحقيقة التنزيل، حتى أن الباحث يجد أحياناً في تأويلهم ما لا يتفق مع أبسط القواعد العقلية، ومن قبيل ذلك تأويل ابن عربي للآية 15 من سورة فاطر، والقائلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، فنحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه، فأنت

غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فتعيَّن عليه ما يتعيَّن عليك، والأمر منه إليك، ومنك إليه، غير أنك تسمى مكلفاً، يقول:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده[1]...!

فهل يعقل أن يكون هذا الخالق العظيم فقيراً إلى عبد مخلوق، وهل يقبل الإسلام الذي يقوم على التوحيد بتأويل صوفيٍّ جاء على لسان ابن عربي باعتقاده أنَّ اللّه تعالى مفتقرٌ إلينا من حيث ظهوره لنفسه؟!.

وأما وضعهم الأحاديث ونسبتها إلى رسول اللّه ﷺ، فقد كانت الغاية منها حشو رؤوس العامة حتى يجدوا آذاناً صاغية لهم، فمن قبيل ذلك ما ينسب لرسول اللّه ﷺ: ((إذا أعيتكم الأمور فعليكم بأصحاب القبور)) وهو حديث مكذوب، وغاية الصوفية من هذا الحديث هي إيهام البسطاء من عامة الناس أن شيوخهم وأقطابهم الجاثمين في بطون الأضرحة، لهم كراماتٌ عند اللّه، مع أن الدعاء ينبغي أن يكون للّه وحده:

﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ **النمل/62**.

وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَومِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾ **الاحقاف/5**.

وإذا كان الإسلام فما هي مصادر التصوف؟.

---

[1] – ابن عربي: فصوص الحكم، (جزء1–ص83) طبعة الحلبي.

أولاً- **المصدر الصيني**:

الصلة بين بلاد العرب وبلاد الصين قديمة جداً، ترجع إلى بضعة قرون قبل الميلاد، أما اتصال المسلمين بالصين فيرجع إلى بداية القرن الأول الهجري، ولكن تلك الصلات لا تعني أن المسلمين الأوائل أخذوا عن أهل الصين تعاليم يمكن إدخالها على دينهم، فقد كان همهم في فجر الدعوة تنشر الإسلام وتلقينه للناس.

وننوه بأنه عاش في الصين أيام الحكيم كونفوشيوس رجل يقال له "لاوتسو"[1]، رفض متع البشر، وأراد الإصلاح في بني قومه، فلما يئس منهم، ارتحل عنهم فصادف في طريقه رجلاً كتب إليه كتاباً أودع فيه تعاليمه الصوفية التي تقوم على ترك العمل، وشؤون الحياة، كي يستطيع الإنسان الذي يقال له التآوي الاتصال بالتآوي القدرة الغيبية التي يجب الإيمان بها، من خلال المراحل الآتية:

- تزكية النفس وتطهيرها.
- الإشراق، ينال التآوي الإنسان هذه المرتبة بعد أن يستغنى عن التكلّف في إتيان الفضائل، بحيث يصبح هذا الاستغناء سجية منه، نابعة من نفسه.
- الاتصال بالتآوي، وفي هذا الاتحاد تصبح للتآوي الإنسان صفاتها ذاتها وإدراكها ذاته، وقد عبَّر لاوتسو عن ذلك بقوله: إن الإنسان يستطيع أن يفرق كل ما في العالم من غير أن يخرج عن باب داره...

---

[1] - لاو تزه أو لاو تسي فيلسوف صيني قديم وشخصية مهمة في الطاوية/ولد 604 ق.م/، تعني الكلمة السيد القديم وتعتبر لقب تفخيم. ومن ألقابه تايشانغ لاوجون وهو أحد الأنقياء الثلاثة في الطاوية.

هذه التعاليم التي ظهرت في الصين، نجدها في تعاليم الصوفية في العالم الإسلامي، ولذلك يعتبر الدكتور فروخ أن هنالك صلة وثيقة بين التصوف الإسلامي وبين فلسفة الحياة الصينية[1].

لقد اشترك العرب فالصينيون نظروا إلى الحياة على أنها سفر، كذلك فمتصوفة الإسلام يعتقدون الله أن يتجلّى للمتصوف في ما خلق، وهكذا رأى الصينيون في تآوي، واتفقوا جميعهم على أن العلة الأولى لا تدرك بالحواس ولا توصف بالتشبيه، وقد أصرَّ الجميع على أن يكون للسالك منهاج خاص، وأن لا يقلّد أحداً في حياته الصوفية، والطرفان وضعوا لبلوغ الاتحاد بالعلة الأولى رياضةً خاصة ذات مراتب هي عبارة عن المقامات والأهوال، فتزكية النفس وتطهيرها عند الصينين يشبه مقام التوبة والورع عند المسلمين، والإشراق الصيني يشبه الكشف عند صوفية المسلمين، والاتصال والاتحاد يشبه الفناء.

ثانياً- **المصدر الهندي**:

التصوف عرف بالهند بكل اتجاهاته وأشكاله، ويتجلى بوضوح في معتقدات البراهمة والبوذية.

فعقيدة البراهمة تتخلص بأن على الإنسان أن يجاهد في حياته كي يخلص نفسه من استعباد الجسد، ثم يترقى حتى يتمكن من الاتحاد بالروح الكليّ أو براهما، وقد أخذت الصوفية عن البراهمة مذهبين من مذاهبهم الأساسية:

- وحدة الوجود.
- وطريق الهداية.

---

[1] - سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص45.

فأما عن وحدة الوجود فيقول "البيروني": ((أنهم يذهبون في الوجود إلى أنه شيء واحد)).

وأما عن المذهب الثاني فيرى "الأستاذ محمد البهلي النيال"، في كتابه **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي** أن مما أخذه الصوفية عن البراهمة وغيرهم من الأمم الأخرى، أن الهداية لا يصل إليها العقل بمنطقه، وإن الوصول إلى الحقائق لا يتأتّى إلا بمحض البصيرة، وهذا ما تورط فيه الإمام الغزالي، وإلا فما هي البصيرة: أليست هي مميزة العقل في الإنسان[1]؟ ويعتبر الأستاذ النيال أن مذهب اليوجا هو من تصوف الهند، واليوجا هم طائفة يعذبون أنفسهم من أجل أن يظفروا بسكينة المعرفة، ولطريقتهم مقامات شبيهة بمقامات صوفية الإسلام.

ومن هذه المقامات:

- موت الشهوة وتحرير النفس من كل رغباتها، وتمني الخير للكائنات جميعاً.
- النظافة والتطهر والتقوى.
- إيقاف كل حسٍّ لدى الإنسان عن طريق تعويد الجسد على وضع معين، وتنظيم التنفس كي يفرِّغ العقل مما يشمله.
- تأمل الغيبوبة بحيث يمحى من الذهن كل تفكير، وطبعاً فهذا التعميم لا نقره وسنرى أن هنالك نرفق فقط إلى ازكاء النفس وتطهيرها من الكدر والدرن والفساد.

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص46.

- تكرار المقطع أوم وهو مثل الذكر هو، هو، هو عند الصوفية وأما البوذية فهي مذهب ديني نشأ في الهند على يد بوذا، الذي كان أحد أبناء الملوك، لكنه تخلّى عن العرش ليعتزل الدنيا وزخارفها حتى تحقق له الفناء المطلق أو النيرفانا[1].

وقد فسر "الدكتور فروخ" النيرفانا بأنها تنطوي على معنيين:

- ✓ الأول الاضطراب والتشاؤم الذين ينتج عنهما اعتقاد بأن هذا الوجود هو عذاب وشقاء.
- ✓ والثاني النعيم النفساني يرى البوذي خيراً من كل وجوده.

ومن النظريات التي تقول بها بعض الديانات الهندية التناسخ الذي يقوم على أن الأرواح لا تموت ولا تفنى، بل تنتقل من كائنٍ حيٍ غلى كائنٍ حيٍ آخر، إما بصورة اطّرادية نحو الأعلى وإما نحو الأسفل: فالأرواح الخيِّرة تنتقل من الحسن إلى الأحسن وترتقي في معارج الكمال حتى يتحقق بشوقها ويتَّخذ العقل والعاقل والمعقول فيصيروا واحداً، والأرواح الشريرة تنتقل من بدن الإنسان إلى النبات أو مرذول الهوام، ولقد أخذ بذلك الصوفية في الإسلام «كما يقول البيروني» حين قالوا: ((إن الدنيا نفسٌ نائمة والآخرة نفسٌ يقظى)).

وجميع الفرق المذهبية من الهنود كالجوكية طائِفَة من البَراهِمَة يَقُولون بتَناسُخِ الأَرْواح أصحاب الأنفاس والأوهام وأصحاب الروحانيات، وأصحاب الحكمة

---

[1] – تعتبر ال نيرفانا هي حالة الانطفاء الكامل التي يصل إليها الإنسان بعد فترة طويلة من التأمل العميق، فلا يشعر بالمؤثرات الخارجية المحيطة به على الإطلاق، أي أنه يصبح منفصلاً تماماً بذهنه وجسده عن العالم الخارجي، والهدف من ذلك هو شحن طاقات الروح من أجل تحقيق النشوة والسعادة القصوى والقناعة وقتل الشهوات، ليبتعد الإنسان بهذه.

وغيرهم، لكل من هؤلاء رياضيات شاقة عملية لا تخلو من العزلة تحريم الغرائز الشهوانية على النفس، أي تماماً مثل رياضيات الصوفية في العالم الإسلامي.

وفي ما يتعلق بتربية المريدين والأتباع، لا تختلف طريقة الصوفية عن الطرق التي اتّبعها الهنود في ذلك، وخاصةً ما هو لدى البرهمانية التي تفرض طريقتها أن يتعلم البرهمي في سن معينة علم الكلام والشريعة، من أستاذ يعيش معه ويقوم على خدمته فيغتسل في اليوم ثلاث مرات، ليقدّم في كل مرة قرباناً للنار، ثم يحنو على قدمي أستاذه بعد القربان، ولا يخرج هذا البرهمي من بيت أستاذه إلا لكسب القوت، وإن تسوَّلاً فيأتي بما يحصل عليه ويقدِّمه لأستاذه كي يتخيّر منه ما يشاء ثم يترك له ما فضل عنه، وهل هذا غير ما يقوم به الصوفية، أو على حد تعبير أحدهم: أن يكون بين يدي شيخه مثل الميت بين يدي الغاسل؟.

ثالثاً- المصدر اليوناني:

والتصوف الذي استقى من مصادر يونانية إنما يعود بشكل أساسي إلى الأفلاطونية الحديثة، فهي مزيج من مذهب أفلاطون والنصرانية، بدأ بها فيلون الاسكندري[1]، وحدَّدها.

ويرجع المصدر اليوناني في التصوف، في أساسه إلى فيثاغورس، ومن نظرياته أن النفس تتصل بالملأ الأعلى، وذلك عندما يحسن الإنسان تقويم نفسه بالتبرؤ من العجب والتجبر والرياء والحسد، ومن شهوات الجسد، بحيث يصبح أهلاً لأن يلحق بالعالم الروحاني اليوناني فوق عالم الطبيعة ولا يختلف أفلوطين كثيراً عن فيثاغورس في نظرية اتِّصال النفس بالملأ الأعلى إذ يعتبر أن النفس كانت قبل اتصالها بالجسد مع الله في الملأ الأعلى، ثم هبطت إلى العالم الأرضي وأصبحت

[1] – فيلون، المعروف أيضا باسم فيلو السكندري، وفيلو اليهودي، هو فيلسوف يهودي عاش في الفترة الهلنستية، وولد في الإسكندرية، استخدام فيلو الرمز لمواءمة الفلسفة اليونانية واليهودية.

خاضعة للتناسخ في البشر والبهائم والنبات، فإذا أرادت الرجوع إلى الله فلابدّ لها من أن تتحرر من شهوات الدنيا، وأن تدأب على التأمل في ذات الله، حتى تخسر وجودها الجزئي ويتم لها الاتّصال بالعلة الأولى، فتشعر حينئذٍ بالسعادة.

ويعتبر فورفوريوس[1] «وهو تلميذ أفلوطين»[2] أن غاية الفلسفة تخليص الإنسان من الشرور عن طريق مجاهدة النفس، والقضاء على حاجاتها وشهواتها، بحيث يتحقق له عن طريق المجاهدة الاتّصال بالله.

ومن أفكار الأفلاطونية الحديثة نظرية الفيض التي تعتبر أوّل فيض من الله كان العقل الأول، ومنه استمدت جميع الموجودات وجودها، ومنه تصدر الفيوضات الأخرى.

وهذه النظريات هي نفسها التي أخذ بها الصوفية، فهم يرون بأن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحسن أو العقل، بل بنور يقدمه الله في قلب العبد بعد أن يكون قد تخلص من كدر الدنيا وشوائب المادة، وتحقق له الفناء في ربِّه، والاستغراق في ذاته، استغراقاً تزول معه الفوارق.

وما قال به فورفوريوس هو أيضاً ما اعتنقه! ابن عربي في وحدة الوجود، وعمر بن الفارض[1] في نظرية وحدة الشهود ..، أما نظرية الفيض فقد عبّر عنها ابن عربي

---

[1] – فَرفوريوس الصّوري فيلسوف يوناني، من مواليد صور، يُعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المُحْدَثة، تتلمذ على أفلوطين ووضع ترجمةً لحياته.

[2] – أفْلُوطين هو فيلسوف يوناني، يُعتبر أبرز ممثلي الأفلاطونية المُحْدَثَة. يُعرف في المصادر العربية ب «الشيخ اليوناني، جميع المعلومات المتوفرة عن الفيلسوف أفلوطين أتت من تلميذه فَرفوريوس ودونها في مقدمة كتاب التاسوعات لأفلوطين.

بالحقيقة المحمديّة التي اعتبروا أول فيض من الذات الإلهية، والموجودات الأخرى هي فيوضات لها، وهي نفسها التي قال بها شهاب الدين السهروردي الحلبي القنول في حكمته الإشراقية، التي يتصور بها الله نوراً فيَّاضاً بالأنوار الباهرة.

رابعاً- **المصدر الفارسي:**

يبدو أن ما عُرِفَ في فارس من مانوية وزرادشتية كان مؤخوذاً في معظمه عن البوذية والبراهمانية[2] الهنديتين، وخاصة، ترك الملذات وليس المرقَّعات، وتلك المعتقدات سوق تظهر في حقبة لاحقة على دخول الإسلام بلاد فارس الذي كثر فيه المشتغلون بالعلوم والفلسفة والتفسير، كما كثر فيه أهل الكلام، وكانوا جميعاً، أو في الغالب، من الأعاجم.

ومن مظاهر تلك المعتقدات المجوسية التي كانت سائدة مثلاً عبادة النار، والإرهاب النفسي، والانحلال الخلقي، وما تبع ذلك من فسادٍ في بناء المجتمع وكيانه[3].

وننوه بأنه لما كسر العرب بشوكة فارس، لاقت تعاليم الإسلام قبولاً رائعاً في عقول الناس، حيث تجلّت لهم عقيدة التوحيد بأبهى مظاهرها، لما فيها من حيث للإنسان على العبادة الحقة، فانضوت فارس تحت لواء الإسلام، طائفة، تظللها الرعاية السابغة وعدالة التشريع النابعتان من جوهر العقيدة، باستثناء فئةً كانت ماتزال تتقلّب بين ما ورثته من أفكار ورواسب مجوسية، وبين ما جاء به الإسلام

---

[1] – ابن الفارض، هو أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، أحد أشهر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره غالبها في العشق الإلهي حتى أنه لقب ب سلطان العاشقين.

[2] – البرهمانية Brahmanism ديانة الهند القديمة، وترادف اليوم الهندوسية Hinduism الأصولية في صيغتها التقليدية المتزمتة، التي نشأت من عقائد الفيدا Veda كتب الحكمة المقدسة، واكتسبت اسمها من طبقة الكهنة البراهمانيين الذين يقومون عليها.

[3] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص56.

من قيم جديدة، مما جعل ذلك التقلّب يحول دون تخلّي الإسلام الصحيح في نفوس تلك الفئة، فأخذت عنه ما يلزم طبائعها ويروق لأذواقها، بحيث لا تتخلى عن قديم معتقداتها، حتى صار لإسلامها طابع خاص يختلف كثيراً عن الإسلام الصحيح، وهكذا اختلطت على تلك الفئة المفاهيم مما أدّى إلى تعطيل الإدراك، وتخدير العقول، والترخيص في الفضائل والتلّهي بالخيال، والولوع بالخوارق.

لقد أدرك الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك، فكان يَلحُّ في تحذير المسلمين بقوله: إياكم وأخلاق الأعاجم، وبقصد بهذا التحذير كل ما هو غريب عن جوهر الإسلام، ولا سيما المعتقدات المجوسية التي كانت تبدو في ظاهرها نوعاً من الزهد، والتعفُّف، بينما في الحقيقة تُميتُ شخصية الإنسان، وسلامة فطرته.

ويبدو أن صرخة سيدنا عمر التحذيرية لم تلقَ التجاوب المأمول، فظلت تلك الفئة المتردِّدة على حالها، فكان لذلك أبعد الأثر على حياة المسلمين، فلما جاءت الصوفية استغلّت هذا الوضع، وراحت تعمل من خلاله على نشر معتقداتها، وتزيين آرائها.

وظهرت جماعة أخرى سعت وراء مآرب سياسية، فراحت تعمل على إشاعة الفوضى ونشر الخرافات، حتى إذا ما أصيب العرب المسلمون بداء الترف، هبَّت تلك الجماعة المتربّصة، في شعوبية لئيمة، تعمل على تشويه مفاهيم الإسلام، فاستنبتوا التصوّف، يتظاهرون بالزهد والتقشف والعبادة، في حين أنهم كانوا يعملون في الخفاء على بذر سموم الشك في العقيدة[1].

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص59.

ولعل أبشع ما اتّبعوه إغراء الناس بمظاهر الدروشة، وإغواؤهم عن طريق الترخيص بأوامر الله من حيث إباحة المحرمات، وتحريم الطيبات، وتأويل القرآن، ووضع الأحاديث تقولاً على الرسول ﷺ، وادّعاء رؤية الملائكة ومخاطبتهم، وعلم الغيب، والقدرة على ردِّ الغائب وشفاء المريض ولم يكتف الشعوبيون باستتبات التصوّف، وتفشيه في صفوف المسلمين، بل راحوا يتقربون من الولاة والحكام بالمداهنة والمراوغة، فاتخذوهم بطانة وأعواناً، ومع الوقت صار لهم الإشراف الفعلي على مصالح البلاد، ونشر الثقافة وفق ما يريدون...، في هذه الحقبة كثيراً التاريخ عن بلاد المسلمين، محشوّاً بالأغلاط والأكاذيب، ونقلوا إلى المكتبة الإسلامية الفكر اليونانيَّ، وأخلاق المجوسية، وهكذا فمل الأحفاد، مع مرِّ السنين وتعاقب الأجيال، ميراث التاريخ مزّوراً مما جعل التصوّف يلقى في النفوس الاستجابة والميل، ويعيش إلى يومنا هذا.

يقع وزرٌ كبيرٌ من ذلك على الصوفيين العرب، فكما كان لصوفية الفرس، أمثال "معروف الكرخي وأبي يزيد البسطامي" وغيرهما، تأثيرهم على الأفكار، فقد كان التأثير ذاته وأكثر لصوفية العرب أمثال "سيلمان الداراني" في العراق الذي توفي سنة245 هجرية، وذي النون المصري في مصر الذي توفي سنة632 هجرية، وشرف الدين عمر بن الفارض الذي توفى سنة632 هجرية[1].

لقد تفشَّى التصوّف في العالم الإسلامي يدعو الناس إلى الانكماش والعزلة ويحبسهم في معتقلات الجهل، وترويج الكلام في المقامات والأحوال، حتى حرف الأمة عن وحدة الكلمة، ودفع بحيويتها المتدفقة في دائرة الجدل العقيم حلو التفسيرات المغلوطة، والتأويلات المدسوسة، فتكاثر في ذهن الأمة الميل إلى الضياع

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص61.

والعجز والرضى بالذل والمسكنة، هذا فضلاً عن إشاعة الأوراد والأحزاب التي تشبه ترانيم الكهانة القديمة لصرف الناس عن تلاوة القرآن وتدّبر معانيه.

خامساً- **المصدر اليهودي**:

لم يتخلّق اليهود بأخلاق العرب البدو، بل ظلّت صفاتهم الغالبة الدسّ وإذكاء نار الفتن بين القبائل إلا أن طباع لم تألف لهجتهم في الحياة، فلم يتمكنوا من بناء وحدة دينية أو سياسية تفرض آراءها وتكون لها السيطرة فاستثمروا مشتّتين في البلاد، إلى أن ظهر ضعف الدولة الإسلامية، فكانوا من بين الشعوبيين الذين عملوا على تفويض أركان هذه الدولة، وتزوير تاريخها بما أدخلوا من تعاليم عرفت بالإسرائيليات، وهذا ما حدا المستشرق جولد تسهير إلى اعتبارهم أن الصوفية المسلمين تأثروا باليهودية، وهذا هو ما ذهب إليه الشهرستاني[1] في **الملل والنحل** الذي قال: ((وجدوا التوراة ملئا بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلّم جهراً مع اللّه، والنزول في طور سيناء انتقالاً، والاستواء على العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً، ولما وجدوا يعني بهم الصوفية الفرق اليهودية البوذعانية وغيرها تقول بأن للتوراة ظاهراً وباطناً، أكدوا ذلك على أساس المنهج الصوفي))[2]..

ولقد أظهر الدكتور طلعت غنام المصدر اليهودي للتصوّف مقال: وقد سجلت هذه المواقف التي عاشتها النظريات الصوفية في مجال الأديان الثلاثة ونص ترجمة التوراة هكذا: ((جاء اللّه من سيناء وأشرف من ساعير واستعلن من جبال فاران)).

[1] - أبو الفتح الشهرستاني هو أحد علماء أهل السنة الأشاعرة، وله عدد مؤلفات مشهورة في التراث الإسلامي.

[2] - سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص65.

ويفسر تلك الترجمة بقوله: ((ومعنى أن طور سيناء مظهر موسى عليه السلام في الوادي المقدس، وأن ساعير جبال فلسطين مظهر عيسى عليه السلام، وأنّ فاران إعلان الله رسالته الأخيرة حقيقة ومظهر محمد ﷺ))، فإذا تفحّصنا "فيلون" الفيلسوف الصوفي اليهودي، فإننا ندرك مدى تأثر الدوائر الصوفية في الإسلام بالمصدر اليهودي الشرقي الذي كان له الأثر في الأفلاطونية المحدثة والدوائر المسيحية وإذا أخذنا بنظرية الدكتور غنام من أن المستشرق جولد تسهير هو يهودي، وهو حامل لواء راية تأثر الصوفية المسلمين باليهودية، فذلك كافٍ لأن ندرك كم كانت شهوة اليهود شديدة، وخاصة المستشرقين منهم، إلى تشويه الإسلام بإدخال الأفكار الغربية عليه، ومنها الأفكار الصوفية[1].

سادساً- **المصدر النصراني**:

وتشير بعض المصادر إلى أن حنظلة الطائي ترك قومه من أجل التنسّك، فأقام ديراً بالقرب من شاطئ الفرات قضى فيه باقي عمره حتى مات، وأن أميّة بن أبي الصلت لبس المسوّع نسبة إلى يسوع تعبّداً، وقد انعكس ذلك في شعره الزهدي في الدنيا.

وقد ذكرت المصادر التاريخية أنه قامت على أطراف الجزيرة قبائل من العرب دخلت في النصرانية، كالغساسنة وقبائل كلب وقضاعة وجذام الذين تنصّروا مسايرة لأسيادهم الروم، كما أن قبائل من العراق كانت قد اعتنقت النصرانية قبل الإسلام كتغلب وإياد وبكر وغيرها.

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص66.

ومثل هذا الوجود الضئيل للنصرانية لم يؤثر على حياة العرب الفكرية، إلا ما أخذه البعض من مظاهر العيش التي كانت للرهبان وسكان الأديرة، وهي تدور في محورها على التقشف في الحياة ولباس الصوف وما شابه ذلك.

على أنّ عدم تأثير النصرانية على الفكر العربي لم يمنع المتصوفين الأوائل من الوقوف على أخبار الرهبان حول المجاهدات النفسية، والانصراف إلى التعبّد في الصوامع، بل إن كثيراً منهم «كما يدعي ابن عربي في **محاضرات الأبرار**» كانوا يجتمعون إلى الرهبان النصارى ويستشيروهم، كما يروى عن عبد الواحد بن زيد، والعتابى، وأبي سيلمان الداراني وغيرهم، وفي ذلك يقول بعض الصوفية الأوائل:

مواعظ رُهبانٍ وذكرُ فعالهم ... وأخبارُ صدقٍ عن النفوس كوافر
مواعظ تشفينا فنحن نَحُوزها ... وإن كانت الأنباء من كلِّ كافر
مواعظ بِرٍّ تُورِثُ النفس عِبرةً ... وتتركها ولَهاء حول المقابر

ومن تلك الاتجاهات الروحية فهذه المحبة أخذها الصوفية عن أصلها المسيحي، ولكنهم أوَّلوها بما يتوافق وأهواءهم، فأشاروا من خلالها مذهبهم المعروف بالحب أو بالعشق بالإلهي، وهو المذهب الذي كانت رابعة العدوية رائدته الأولى، وكان له أكبر الأثر في استماله الكثيرين، فدخلوا فيه إمَّا متأثرين بمشايخه، وإمِّا تيمُّناً برابعة واقتداء نهجها.

ويتحدث "الأستاذ عبد حلو" عن الطرق العملية التي تأثر فيها الصوفية بالنصارى، فيرى بأنّ: ((ما أخذه الصوفية من تنظيمات إدارية ومسلكية، في التكايا والزوايا وأماكن تجمعهم، أشبه ما يكون بنظام الأديرة، ويُعرف عندهم بالخانقاوات، وقد

أسست أول خانقاه[1] في الرحلة في بلاد فلسطين خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وكان مؤسسها مسيحياً، ولكن الذي كان يترأس نظامها هو أحد شيوخ الصوفية)).

ويضيف: ((بأن موارد الالتقاء بين الصوفية والرهبان تقوم على أن نظام الأديرة كان يفرض على من يريد الرهبنة الفقر والعفاف والإطاعة لرئيسه، وإنّ هذا الشرط بعينه هو ما اشترطه الصوفية في المريد)).

هذا ويذهب "الأستاذ النيال" في كتابه **الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي** إلى أنه الصوفية ما كان لها أن تعيش لو لم يكن الصوفية بين المسلمين من ضحايا شدّة الحب في اللّه، ويتابع القول: ((ومع ذلك فقد أنكر عليهم الفقهاء غلوَّهم، ونعتوهم بالرهبانية، فتشبث بين الفريقين خصومة حادة عاشت بعض الوقت إلى أن ظهر صلاح الدين الأيوبي على الفرنجة وعلى الجميع، فحمل الأمة الإسلامية على السنّة وعلى المذهب الأشعري، وقرّب إليه الصوفية، فأسس لهم التكايا وحبَّسَ عليها، واشترط – كما يقول المقريزي- أن لا يقبل فيها إلّا من كان سنيّاً أشعرياً، وبذلك هدأت الخصومة الحادة التي كانت بين الصوفية والفقهاء، وأمكن للفقيه أن يتصوف وللصوفي أن يتظاهر بالأشعرية، وانطلقت الصوفية بعد أن سار الحكم المسلمون على منوال صلاح الدين الأيوبي فتكاثر عددهم في البوادي وأسَّسوا فيها البيوت المعروفة بالزوايا للمريدين والأتباع، ومن هنا ينتقل التصوف

[1] – الخانقاه تعريب لكلمة فارسية (خانگاه) وهو المكان الذي ينقطع فيه المتصوف للعبادة، اقتضت وظيفتها أن يكون لها تخطيط خاص، فهي تجمع بين تخطيط المسجد والمدرسة ويضاف إلى هذين التخطيطين الغرف التي يختلى أو ينقطع بها المتصوف للعبادة والتي عرفت في العمارة الإسلامية باسم الخلاوي.

إلى حرفةٍ ارتزاقٍ وتكسُّب، إذ كثرت شيوخه في كل مكان حتى إنك لا تجد أحداً غير منسوب إلى طريق زاوية من الزوايا في البلاد التونسية والشمال الإفريقي)).

وهكذا يتبين لنا، كم هي عديدة المصادر التي استقى منها الصوفية، وهي جميعها غريبة عن الإسلام.. ومجرد كونها من هذا الدين الحنيف الذي تمكن فيه الحقائق المطلقة عن الكون والحياة والإنسان يعني أنها تحريف لحقائقه.

ونختتم هذا البحث بالقول إن الخلاف بين الإسلام والصوفية، ليس خلافاً حول مسائل فقهية، أو اختلافاً حول اجتهادات في قضايا فرعية، وإنما هو نزاع رئيسي حول فهم حقيقة الله تعالى وفهم الكون والحياة والإنسان.

ويتركز الخلاف حول نقطتين أساسيتين[1]:

الأولى– **موافقة الإسلام للفطرة**:

الإسلام يدعو لحياة قوامها الاستخدام الأمثل لقوى العقل، وطاقات النفس والبدن، فيما يمنع الناس ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ **الروم/30**، وإذا لم يجهد المسلمون الأولون ليكونوا مبتدعين، أو ليكونوا من الفلاسفة أو المتصوفين، وإنما اكتفوا بأن يكونوا من العابدين الخاشعين، ومن المجاهدين الصادقين، وقد أدركوا بالفطرة السليمة بعض الحقائق فالتزموها، دون أن يجدوا أنفسهم بحاجة إلى تعليلها أو حتى مجرد التحدث عنها، وهذه الحقائق هي:

أولاً: أن المسلم لا يرضى بحياة الضعف فهو السعي لاكتساب القوة، لا ينفك عاملاً على استكمال أسباب القوة الذاتية لنفسه ولأمته.

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل، ص55.

ثانيـاً: أن العقـل هـو الخصـومة الأولى للإنسـان، وأننـا محاسـبون أشـد الحساب على استخدامه أو إهماله.

ثالثاً: أن العمل الصالح هو السلوك الفطري الصحيح في الحياة في ظل عقيدة التوحيد.

فإذا علمنا بأن التصوف هو الحالة التي تستل فيها من الأجسام عافيتها بالجوع والحرمان، ومن المعقول جذوتها بتحذير القوى المدركة وتشتيتها في متاهات الروحانية بدعوى العمل للآخرة، صحَّ لنا أن نقول بأن التصوف خطأ في فهم الحياة يعارض الفطرة القويمة المستقيمة.

الثانية- **الفصل بين القول والفعل عند الصوفية:**

لقد أراد الصوفية أن يتستروا بالإسلام، لتحقيق أغراضهم ومآربهم، فقد نمَّقوا الكلام، وزينوا الأفعال، فادّعوا الطهر والبراءة والعبادة، بينما انغمسوا في الفحشاء والمنكر ومخالفة الأحكام الشرعية حتى وصفهم الفقهاء بالزنادقة فقد عمدوا إلى التأويل وانحرافات التفسير، والحيل والمخارج في الفقه، والتعطيل والتجسيم في العقائد، حتى إذا أجهضت الكلمات من معانيها، قالوا بأن الكلمات معاني ظاهرة وأخرى باطنة، في حين كان منهج المسلمين في صدر الدعوة يقوم على فهم الكتاب والسنة فهماً عمليّاً.

فالكلمة كانت عندهم لا تنفصل عن معانيها ومسؤولياتها، والدين لا يفترق عن السياسة، والفرد لا ينشق عن الجماعة، وكل عمل صالح في الدنيا هو سعي مشكور في طريق الآخرة.

والإسلام عبارة عن فهم واقعي إيجابي لقانون السيادة في الحياة، وممارسة العمل الواجب وفق فكر مستنير طبقاً لأوامر الله ونواهيه، وصولاً إلى الغاية المثلى التي هي رضوانه، أما التصوف تقوم على ادِّعاء تملُّك العالم روحيّاً، وتفسير ذلك بأن

الصوفية يستمتعون في الخيال بما عجزوا عن تحقيقه في حياتهم، لذلك عطّلوا أداة العمل وهي الجسد وحطموا مصابيح الهداية بإلغاء عمل العقل والحواس.

أما في ما خص نظرتهما إلى الواقع، فالإسلام يقوم على مباشرة الواقع بالسلوك الصحيح، بحيث يتم انطباق عمل الإنسان على الكلمة الخالدة من عند الله، والمفهوم الصحيح لحديث الرسول ﷺ، في وحدة لا تنقصم، وفي القرآن الكريم حيث يذكر الإيمان يذكر العمل الصالح، إذ هو الترجمة الواقعية لمفهوم الإيمان، في حين أن التصوف يقوم على الهرب من الواقع والانسحاب من الحياة، والتلهي بالنظرة الفلسفية التي تقف عند مشكلات التفسير والرأي والخلافات المذهبية للكلمة والعبارة ثم الانتهاء إلى إحلال الجدل محل العمل هذا مضافاً إلى أن الإسلام يقضي باستخدام العقل في مواجهة الأحداث والمواقف، مع قوة التوجه إلى الله تعالى بالعمل الصالح، والتصوف يواجه المسائل بمنطق الكهانة، المتمثل بانتظار المصادفة السعيدة أو التماس الخير بالتمائم والرقي، ويدير ظهره لمشاكل الحياة.

مدارس التصوف في التاريخ الإسلامي

بيد أننا سنرهص الموضوع ونقدم له بالأبحاث الآتية:

- ✓ هل صيغة التصوف تستوعب التجربة الإسلامية.
- ✓ هل نشأ التصوف على غرار نشأة علم الكلام.

هل التصوف صيغة تستوعب التجربة الإسلامية

مسألة التصوف حلقة في سلسلة نسق العلوم الإسلامية يقال[1]: في التصوف قاعدة فعالة، هي قدرته على استثمار التجربة الدينية، على نحو منظم، وقد نشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية، من مراحل التطور الديني، ولم يكن في القرن الأول من تاريخ الإسلام، متكلمون أو متصوفة، ففي ذلك القرن، كانت الجماعة الدينية المسلمة، تمثل نوعاً من المجتمع الأخلاقي القائم على المبادئ المحسوسة الواردة في القرآن حول اللّه واليوم الآخر، والواجبات الدينية، حين ولا يزايد نطاق النشاط الفكري، والمناقشات الفلسفية، وعلم الكلام، كذلك أصبح البصر الديني الحدسي، على مراحل موازية وبقوة رد الفعل الطبيعي، بل الضروري، ضد اصطباغ الإسلام بالصيغة العقلية الخارجية، أصبح متزايد الحساسية، متزايد الشعور بذاته، فلم تندثر محاولات أوائل النساك والزهاد، ليبلغوا حد الكمال الأخلاقي، وإنما أرهقت تدريجياً، وأصابها شيء من التحول.

ولم يعد المثل الأخلاقي الأعلى، الذي يتمثل في هذه الوصية تخلقوا بأخلاق اللّه يقنع بمحض قبول قاعدة معروضة من خارج، وإنما تطلب انسجاماً مع محتوى تجربة روحية عميقة سليمة.

وأصبحت القاعدة المفروضة من خارج، مفروضة على المرء من لدن طبيعة ذاتية عليا، وقدرة ذاتية استبصارية، تدرك العلاقة الصحيحة باللّه، كما كان علم الكلام

---

[1] – آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري.

استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة العقلانية اليونانية كذلك التصوف، انبعث عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي، والغنوصية[1] المسيحية.

وبما أن روح التقوى القرآنية، والتعبير عنها، كانا منذ البداية وثيقي الصلة بالنزاعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية، كانت الحواجز القائمة في طريق اتصالهما المتداخل أقل منها في حال علم الكلام[2]، وكما أنه من الخطأ البين، أن نقول بأن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية، في ثوب إسلامي، كذلك من الخطأ أن ندعي أن التصوف الإسلامي، محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب إسلامي، بل الصواب أن علم الكلام الإسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين، ليؤثل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية، وبمثل ذلك استمد التصوف –وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية من القرآن- كثيراً من التجربة المسيحية، والصور الغنوصية، وأدرجها في صورة التعبيرية، بما يتلاءم مع مواقفه الدينية الأساسية[3]..

---

[1] – الغنوصية أو العرفانية هو مصطلح حديث يجمع الديانات القديمة التي انعزل أتباعها عن العالم المادي الذي خلقه خالق الكون المادي، وانغمسوا في العالم الروحاني.

[2] –أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص90.

[3] – المرجع السابق، ص91.

تقدير وتقويم

اتضح لنا من مجمل خطوات كتابنا أن التصوف الإسلامي «بالأصل وفي أحد فروعه» تجربة عربية إسلامية المحتد والأصل والنشأة والمنبت، وقد نشأ تواكب مع تنشئة الأمة كنشاط، وهي حدس عفوي زاهد، بأهل القدرة لقد أخذت تجربة أمتنا تكتمل البناء في رحم التجربة الإسلامية، وهكذا أيضاً التصوف، لكنه في إحدى مراحله لاسيما المتأخرة أخذ يضيف إلى تجربته الروحية الاستبصارات الفكرية الآيلة يليه من الاحتكاك بالشعوب، تعلق عليه الكثير من الأدران والكدورات والأوحال مثل الفناء –وحدة الوجود...إلخ، ومع هذا بقي راسخاً محتفظاً بأصالته في بعض جذوعه.

ومما لا شك فيه أن الحضارة العالمية هي الآن حضارة مادية تتأبى كل تجربة روحية، ومع ذلك تبقى التجربة الروحية الإسلامية تلعب دورها في هذه الحضارة العالمية الخرساء البكماء لاسيما إذا بقيت محتفظة بأصالتها الروحية القرآنية وبالاستبصارات العقلية والفكرية المنسجمة مع الأصول القرآنية.

أما قول الجنيد «في تكييفه للتصوف» بأن تكون مع اللّه وقول "معرف الكرخي" الآخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، هذا التكييف هو أولاً تسجيل لبرهة من التصوف، برهة الأحرى بها أن تنخرط في صميم الحياة الإسلامية لإغنائها، لا في غناء العلاقة مع اللّه فحسب، فهذا التصوير الأخير هو اختزال ومسخ للتجربة الإسلامية، ورهبانية الإسلام هي الجهاد، وقد ابتدأ الجفاف والشحوب في التجربة الإسلامية عندما أخذت تطوي العلاقة مع الدنيا لصالح العلاقة مع اللّه فحسب، وبذلك احتلت المنظومة الإسلامية وافتقد التوزان في جوانبها.

كلمة أخيرة بقولها هي أن أدبيات الصوفية تمتلئ بالمفاهيم مثل: مقام رجال —بسط رهبيه —أنس وجد —وجوده جمع —فناء —بقاء —غيبة —سكر —شرب- تجلي مكاشفة —مشاهدة ومعانية... إلخ.

فهل هذه المفاهيم مبعثرة متعثرة في نفس الصوفي وروحه، أم أن لها، مكاناً رسمه وحدده العلم الصوفي؟؟.

الفصل الخامس

هل نشأ التصوف على غرار نشأة علم الكلام

إن نظرية ابن خلدون القائلة باستحداث علم التصوف في الملة مثله في ذلك مثل علم التفسير والحديث والأصول، وهذا ما حدا "المحامي محمد سليم شراباتي" للقول: ((وتشبيه علم التصوف بعلم اللغة، وذلك أن النشاط الروحي فطرة موجودة في الحياة الإنسانية ولدى كافة الشعوب ويبتدئ بالزهد والاحجمام النسبي عن الدنيا يلي ويواكب هذا الاستبصار الحدسي الروحي استبصار عقلي يتكامل شيئاً فشيئاً من جنين روحي إلى بناء عقلي دقيق الرجوع إلى الوراء)).

ثم جاء "هاملتون جب"[1] صاحب **كتاب دراسات في حضارة الإسلام** ليؤكد أن التصوف نشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من مراحل التطور الديني بعد القرن الأول الهجري مثله في ذلك ابن خلدون الذي قرر أن التصوف كان موجوداً عند السلف، وكبار الأمة من الصحابة والتابعين كطريقة أصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، ولكنه بعد القرن الثاني عندما منع الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

---

[1] – هاملِتُون ألكسندر روسكن جب هو مستشرق بريطاني. يعرف اختصاراً بـ H. A. R. Gibb. ولد في مدينة الإسكندرية في عام 1895م وتوفي عام 1971.

فإجماع الفكر العربي والإسلامي قديمة وحديثة على أن التصوف غرسة أصيلة انبثق من محتوى السلف الصالح مستلهمين القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

بيد أن هاملتون جب انفرد برأي يرد التصوف إلى أصول مسيحية، معللاً ذلك بروح التقوى القرآنية الوثيقة الصلة بالنزاعات التصوفية الزهدية في الكنيسة الشرقية المسيحية.

وإذا كان سلف الأمة، وكبار الصحابة –كما يقول ابن خلدون- مارسوا هذه الطريقة، بأسلوب العكوف والميل إلى الزهد، فهل يعني ذلك، أن كبار الصحابة والسلف، مارسوا تأثراً بصلتهم في أحبار اليهود والنصارى[1].

فلو استعرضنا حادثة إبراهيم بن الأدهم «أولى تجربة زهدية إسلامية» لما استطعنا أن نتصور تأثرها بالكنيسة الشرقية، ولا بالغنوص المسيحي، بل المسألة مسألة خاطر باطني جلجل في أعماقه، فتحقق: إن بهرجة الحياة، وعز الملك هي سخرية الحياة، وأن الحياة في العالم الآخر خلافاً لحكاية التأثر بالكنيسة الشرقية والغنوص المسيحي.

والإشارة ضرورية إلى عبارة وردت على لسان ابن خلدون هي قوله: فلما خشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ومنع الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، بعد نقل عاصمة الملك إلى بغداد في، وانصراف الناس فيها إلى الحياة اللاهية المائعة، كان لابد له من ردود الفعل عند طبقة من المفكرين..[2]، وهو ما عبر عنه كارل بروكلمان في كتابه تاريخ

---

[1] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص96.

[2] – المرجع السابق، ص68.

الشعوب الإسلامية، تحت عنوان الصوفية والصوفيون، قال وكان مما يزيد في عنف الصراع الحزبي القائم بين الحكام ذلك التوتر الذي ساد علاقات الفرق الدينية، والذي كان الدعاة إليه يزكون ناره على غير انقطاع، ولم يقتصر ذلك على مجرد الشقاق بين الشيعة والسنة، فقد كان الحنابلة المتحرجون ما ينفكون يثيرون الخلاف بين جماعة السنة أنفسهم، ومن هنا حاول أصحاب النفوس الأكثر صفاءً وعمقاً الفرار بأنفسهم من صحف النازعات حول المسائل السياسية الدينية، والقضايا المذهبية، إلى طمأنينة المشاهدة، والحق أن هذه النزعة إنما ترقى إلى عهد الأمويين في العراق، حيث عمل في هذا الاتجاه، كل من الحسن البصري في البصرة، وجابر بن حيان الكيمائي الشيعي، وأبي العتاهية الشاعر في الكوفة، حتى إذا أصبحت بغداد عاصمة الإمبراطورية جمع المنصرفون إلى التأمل شملهم، حلقات، حلقات، فهم يلقون الدروس العامة في مساجدها، وفي الأوساط المختلفة الخاصة بهم، وهم يحاولون أن يحركوا في نفوسهم الشعور الصوفي، ويصقلوه بواسطة الشماع الموسيقي، ليس هذا فحسب، بل لقد استعاروا من رهبان النصارى أرديتهم الصوفية البيضاء، التي عرفوا بسببها بالصوفية.

ونحن بدورنا نقول إن هذه التجربة التي شقت طريقها منذ العصر الجاهلي، ثم اكتست غلالة زهدية في صدر الإسلام، وأخذت تنسج وتعزل ضوابطها في قلب التجربة العربية الإسلامية، هذه التجربة لم تنشأ بفعل استعاراتها الأزدية من المسيحية، وعلى افتراض هذا الأمر، فلا تأثير لذلك على نشأتها ونموها الذاتيين.

الفصل السادس

هل التصوف علم أم سلوك وطريقة

ذكر "زكريا الأنصاري" «شارح رسالة القشيري» أن التصوف علم هدفه تزكية النفس وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن وأورد ابن خلدون في الفصل الحادي عشر من المقدمة.

هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة التي والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة وللعبادة.

مثلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده، وضح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المعتلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة وعلى الرغم من أن القشيري أقرب عهداً إلى السلف الصالح من ابن خلدون فقد سماه مذهباً ولم يسمه علماً، وهو يميل إلى نسبته إلى الصوف.

ذكر "الفراغاني"[1] شارح قصيدة ابن الفارض، في ديباجة الشرح ما يلي: ((إن صدور الوجود عن الفاعل، وترتيبه، أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مظهر الأحدية، وهما معاً صادران عن الذات الكريمة، التي هي عين الوحدة لا غير، ويسمون هذا الصدور بالتجلي.

وأول مراتب التجليات عندهم، تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمن الكمال، بإفاضة الإيجاد والظهور، لقوله في الحديث الذي يتناقلونه كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني، وهذا الكمال في الإيجاد، المتنزل في الوجود، وتفصيل الحقائق، وهو عندهم عالم المعاني والحضرة الكمالية، والحقيقة المحمدية، وفيها حقائق الصفات، واللوح والقلم، وحقائق الانبياء والرسل أجمعين والكمّل من أهل الملة المحمدية، وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية.

ويصدر عن هذه الحقائق، حقائق أخرى في الحضرة البهائية، وهي مرتبة المنازل، ثم عنها العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب. هذا في عالم الرتق، فإذا تجلت، فهي في عالم الفتق، ويسمى هذا المذهب، مذهب أهل التجلي، والمظاهر والحضرات.

وهو كلامٌ، لا يقتدر أهل النظر إلى تحصيل مقتضاه، لغموضه وانفلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدات والوجدان، وصاحب الدليل، وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب)).

وكذلك ذهب الآخرون منهم، إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو قول أغرب من الأول في تعقله وتفاريعه، يزعمون فيه، أن الوجود له قوى في تفاصيله، بها كانت حقائق

---

[1] – أو بكر محمد بن موسى الواسطي، وكان يُعرف بـ ابن الفرغاني، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الرابع الهجري.

الموجودات، وصدورها وموادها، والعناصر إنما فيها من القوى، وكذلك مادتها، لها في نفسها قوة، بها كان وجودها ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي كان بها التركيب، كالقوة المعدنية، ثم القوة الحيوانية، تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها، وكذا القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة.

وكذا الذوات الرومانية، والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية، وهي في الحقيقة، واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفضل لها، كالإنسانية مع الحيوانية، ألا ترى أنها متدرجة فيها وكائنة بكونها، فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود، كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء، على طريقة المثال، وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال...

والسؤال الجدير بالطرح هو: هل هذا التيار المعقد الترابط الكثير التفاعل والتداخل، هل يسوده النظام والترتيب الدقيق، بصورة عقوبة أو عشوائية دون أن يرقى إلى مستوى العلم؟.

ويرفض "ابن سينا" في إشاراته أن يكون جناب الحق شرعة الكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد.

وقيل في هذا الكلام: ((أنه هو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به كما قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد القطب كما قال الشيعة في النقباء حتى أنهم لما اسندوا لباس فرقة التصوف ليجعلوه أمثلاً لطريقتهم وتخليهم رفعوه إلى عليّ رضي الله عنه، وهو من هذا المعنى، وإلا فعلى لم يختص من بين الصحابة بتخلية ولا طريقة في لباس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة

ولم يختص أحدٌ منهم في الدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة.

يشهد لذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة الرافضة ومذاهبهم في كتبهم والله يهدي إلى الحق.

هذا القول الذي استعرضناه ليس علماً، بل هو تقييد لمزاعم يقول بها آخرون، سواءٌ منهم من أسندها إلى الصحابة والتابعين أم من أسندها إلى عليّ وأبنائه))[1].

وأما القول بأن كلام هؤلاء المتصوفة مأخوذ من كلام الشيعة الرافضة ومذاهبهم في كتبهم، فهذا ليس من عيوبه إذا صادق معقولاً، غير أن هذا الكلام لم تختص به كتب الشيعة وحدها ولا متصوفو الشيعة وحدهم، وأن التوافق في القول ليس دليلاً على أخذ أو التأثر.

ومثل ما يتصدى المهاجمون من الفقهاء وأهل الفتيا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، ينبري آخرون للدفاع عنهم، فقالوا:
والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل، فإن كلامهم في أربعة مواضيع:

1- أحدها الكلام على المجاهدات، وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال، لتحصيل تلك الأذواق التي تصير مقاماً ويترقى منه إلى غيره.

---

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص73.

2- ثانيها الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش، والكرسي، والملائكة، والوحي، والتبوء والروح، وحقائق كل موجود غائب، أو شاهد، وتركيب الألوان في صدورها عن موجدها وتكونها .

3- ثالثهما التصرفات في العوالم، والأكوان بأنواع الكرامات.

4- ورابعها، ألفاظٌ موجعة الظاهر، صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، تستشكل ظواهرها فمنكرٌ، ومحسنٌ، ومتأولٌ.

فأما الكلام في المجاهدات والمقامات معاً، يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمرٌ لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيها صحيحة، والتحقق فيها عين السعادة.

وأما الكلام في كرامات القوم، وأخبارهم بالمغيبات، وتصرفهم في الكائنات، فأمرٌ صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها، فليس ذلك من الحق[1].

وأما الكلام في الكشف، وإعطاء حقائق العلويات، وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم، فيه نوع من التشابه، لما انه وجداني عندهم وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه واللغات لا تعطي له دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع للمتعارف وأكثرها من المحسوسات... فينبغي ألا تتعرض لكلامهم في ذلك وتتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة.

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص74.

وأما الألفاظ الموهمة: التي يعبر عنها بالشطحات ويؤاخذهم عليها أهل الشرع، فاعلم أن الأنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسن، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا، وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله.

والكلام على المجاهدات وما يحصل في الأذواق، والكلام في الكشف والحقيقة المدركة فهي من مثيل التصورات التي يميلها الخيال أكثر مما هي قواعد لحقيقة ثابتة[1].

وأبو حيان التوحيدي في رسائله يعتبر التصوف اسماً يجمع أنواعاً من الإشارة، وضروباً من العبارة، كما أنه يعتبره في الوقت نفسه علماً ولكنه يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية يقبي شطح، مشيرين إلى أن أبا حيان عندما قرره علماً لم يقل أنه من العلوم الشرعية كما قال ابن خلدون أو ثمرة العلوم الشرعية كما قال غيره، وإنما حصر هذا العلم بين إشارات إلهية وعبارات وهمية.

أما أبو حامد الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين**، فقد أشار إلى التصوف بأنه أمر وأغفل كلمة علم قال: ((التصوف أمر باطن لا يطلع عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف في إطلاق اسم الصوفي والضابط الكلي، إن كل من هو بصفة إذا نزل في خانقاه الصوفية لم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكراً عندهم، فهو داخل بغمارهم والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات، الصلاح والفقر وزي الصوفية، وألا يكون مشتغلاً بحرفة، وأن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة في الخانقاه))[2].

---

[1] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص76.

[2] – المرجع السابق، ص77.

تقدير وتقويم الفصل السابق

نلاحظ في البحث السابق أن المؤلف غلب وجهة النظر التي تدلل بأن التصوف ليس علماً، ونحن بدورنا نؤكد أنه علم ونستند إلى السببين الآتيين:

وصنف "الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي"[1] كتاباً موسوماً بعنوان **قواعد التصوف**[2]، وقد ضم هذا الكتاب بين دفتيه 217 قاعدة، ومن هذه القواعد على سبيل المثال القاعدة 126 المتضمنة حاجة الصوفي إلى الفقه، والقاعدة 31 المتضمنة أن الفقه مقصود لإثبات الحكم، ثم القاعدة 32 ومفادها أم مادة الشيء مستفادة من أصوله، والقاعدة 36 ومضمونها ضبط العلم بقواعده.

فالكتاب في نهجه يسير على هذا المنوال معتمداً القواعد منتهياً إلى وضع ضوابط وأصول عامة للتصوف وهي:

1- تقوى الله في السر والعلانية.

2- إتباع السنة في الأقوال والأفعال.

---

[1] - أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بزرّوق/ 846- 899 هـ//(الفقيه المالكي المعروف صاحب الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهم من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية، وتذكر العديد من المصادر أنّ الزروق قام بحركة تصحيحية لمسيرة التصوف التي كانت حصيلة سنوات من التعلم والسفر بين الحواضر العلمية في العالم الإسلامي.

[2] -العلامة الحجة المحتسب العلماء والاولياء في الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي: قواعد التصوف، دار وحي القلم، بيروت، 2004.

3- الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار.

4- الرضا عن الله في القليل والكثير.

5- الرجوع إليه في السراء والضراء.

وفضلاً عن ذلك فهو القائل: ((لا تصوف إلا بفقه مستشهداً بقول الإمام مالك: من تصوف لم يتفقه فقد ترتدف، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق))[1].

إذن فهل نحن بحاجة إلى دليل أقوى من الدليل السابق بأن التصوف علم وإن كان ذلك لا يمنع القول بأن هذا العلم يخالطه سلوك ينحدر إلى مستوى الواقع فعلي بل ذاتي.

---

[1] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص11.

نظريات التصوف الإسلامي وصلتها بالتوحيد[1]

التصوف كما هو معلوم يعتمد على الكشف والإلهام والحدس الباطني والمجاهدات والرياضات البدنية والنفسية التي تهيء القلب لاستقبال العلم اللدني الذي يهبه اللّه تعالى لخاصة عباده ويقذفه في قلوبهم، وهذه المعرفة الذوقية المباشرة لا تتم إلا على أساس المحبة المتبادلة بين العبد وربه.

ويعتبر "أبو هاشم الزاهد"[2] أول من لقب بالصوفي وكان أول من نهى عن الرياء الذي يعني البعد عن التظاهر بالزهد وخاصة لبس الصوف، وقد دفعت هذه الفكرة الجديدة إلى تكوين طائفة هامة في التصوف الإسلامي ظهرت في خراسان أطلق عليها اسم الملامتية في مقابل صوفية العراق، وتعتمد هذه الطائفة على الصلة القائمة بين العبد والرب، وإذ ظهروا بين الناس بالمظاهر التي يبدو أنها لا تتفق مع ظاهر الشرع استجلاباً لملامتهم وتأنيبهم، وكأنهم بذلك يحققون ما كان

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص179.

[2] – أبو هاشم الزاهد (أول من لقب بالصوفي)، من قدماء زهاد بغداد ومن أقران عبد اللّه البراثية، ذكره أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.

يدعو الله البعض ويتمنون أن يكون بينهم دين الله عامراً، وبينهم وبين العالمين خراباً.

فالتصوف عند أبي هاشم قائم على أساس أسرار القلوب وما يعرض لها من دقائق الربا، والنفاق، وهي فكرة جديدة ظهرت لأول مرة عنده وقد تأثر بها سفيان الثوري وأخذها مباشرة عن أبي هاشم.

أما "منصور بن عمار" الذي يتميز تصرفه بالجانب الأخلاقي المتسم بطابع الوعظ والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف، فإننا نرى عنده لأول مرة ثورة الصوفية على علم الكلام والمتكلمين.

وقد اتخذ الجانب السني في أهم مشاكل الفكر الفلسفي في الإسلام ألا وهي مشكلة القرآن، هل هو قديم أو مخلوق وكذلك مسألة العرشية الاستواء، وكان اتجاهه الذي ظهر في مناقشات بينه وبين "بشر بن غياث الريسي"[1] الذي جرد القول بخلق القرآن كان اتجاه منصور بن عمار[2] هو أن القرآن ليس بمخلوق ولا يحدث ولا حدث وليس بجسم ولا جوهر ولا غرض، ثم نرى نهيه وامتناعه عن البحث في مسألة العرشية والاستواء وذلك لأنها من الأمور التي تؤدي إلى التهلكة.

وكان لهذا الموقف الصوفي الجديد في مسائل كلامية هامة أثره البالغ في معظم الصوفية التي دارت أقوالهم ونظرياتهم حول التوحيد بمعناه الكلامي والصوفي،

---

[1] – هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي، ولد حوالي سنة 138 هـ/755 م، كان أبوه يهودياً فأسلم و صار من موالي آل زيد بن الخطاب.

[2] – أبو السري منصور بن عمار ابن كثير السلمي الخراساني، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري.

وما يتصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء في الله والبقاء به وخاصة صوفية مدرسة بغداد.

ونصل إلى معروف الكرخي[1] الذي ظهرت عنده أهم النظريات الصوفية وهي نظرية الحب الإلهي الخالص المجرد من الأغراض والأهواء، إذ وصل الحب عنده إلى درجة سامية ومنزلة رفيعة بعيدة كل البعد عن المطالبة من جانب الحق بالإنصاف، وذلك على العكس من رابعة العدوية[2] التي يتمثل في حبها لله نوعان من الحب: حب الوداد أو الهوى والحب الخالص، الأول حب ناقص والثاني حب كامل، ويؤكد هذين النوعين من الحب عندها هذه الأبيات المنسوبة إليها:

أحبك حبين: حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهذه الأبيات تشير إلى أنها لم تكن قد بلغت بعد المقام الأعلى للحب[3].

---

[1] – أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري.

[2] – رابعة العدوية وتكنى بأم الخير، عابدة مسلمة تاريخية وإحدى الشخصيات المشهورة في عالم التصوف الإسلامي، وتعتبر مؤسسة أحد مذاهب التصوف الإسلامي وهو مذهب الحب الإلهي.

[3] – د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي- رابعة العدوية، ص64-65، طبعة القاهرة.

بل يقول إن "رابعة" كانت لاتزال في ذلك الحين تتأرجح بين حبين: حب الهوى أو حب الوداد وهو مبعثه نعم الله على العبد، أما الحب الآخر فهو حب الله في نفسه أو الحب الذي الله أهل له، فهو حب لا باعث له إلا المحبوب نفسه، وليس فيه حب للذكر أي المادي والمحسوس، بل هو حب للمذكور وحده ولوجه ذي الجلال والإكرام.

وربما يرجح تأرجح رابعة بين هذين النوعين من الحب إلى أن قسوة الحياة اضطرتها إلى المشاركة في حياة الدنيا، فانطلقت تسعى لرزقها فلم تجد غير حرفة العزف على الناي والإطراب زمناً ما، وربما كانت تخلو إلى نفسها بين الحين والحين وتتذكر تلك الرسالة التي ألهمتها، ثم تابت من بعد ذلك وأصلحت وابتنت لنفسها حلوة انقطعت فيها للعبادة.

وإذا كانت "رابعة العدوية" قد وصلت إلى الحب الذي نجد مثلاً له عند معروف الكرخي، فهي لم تصل إليه إلا من المرحلة الأخيرة من حياتها الروحية وهو الحب الذي يتمثل في فنائها في الله المحبوب، تقول: ((إلهي إن كنت عبدتك من خوف النار فأحرقني بالنار، أو طمعاً في الجنة فحرمها علي، وأن كنت لا أعبدك إلا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك))[1].

وهذا الحب الخالص الذي نجده عندها إنما يعبر عن حب نجده مختلفاً عن هؤلاء الذين يحبون الله طمعاً في جنته فيكون العبد هنا كالعبد الأجير السوء الذي لا يحب شيئاً إلا طمعاً في أجرة أو خوفاً من عقاب.

أما معروف الكرخي الذي توفي بعد رابعة العدوية بما لا يزيد عن خمسة عشر عاماً، فحياته الروحية بدأت مبكرة ومنذ أن شب عن الطوق وأسلم وهو صبي على

---

[1] -عبد الباقي سرور: رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، ص137، طبعة القاهرة، 1957.

يد "علي بن موسى الرضا" وأحب الإسلام حباً خالصاً، فأخذ يدعو إليه ويرى أن ما يقرب العبد إلى رضا مولاه هو دوام الطاعة وحرمة المسلمين والنصيحة لهم.

ومعروف الكرخي هو الذي حالت وفصلت الحجب بينه وبين أكابر القوم في الجنة على حد قول أحمد بن الفتح، وذلك لأنه لم يعبد إلا الله شوقاً إلى جنته ولا خوفاً من ناره، وإنما شوقاً إليه، وهذه المحبة الخالصة هي التي جعلت معروفاً يضع نفسه في منزلة عالية وأن يجلس على القمة التي يشرف منها على الخلق فيقم ويبتهل فلا يتم قسمه حتى تجاب دعوته، بل إنه أراد من سرى "السقطي" وابن أخيه أن يقسم كل منهما باسمه على الله إذا كانت له حاجة، وهي منزلة لم تستطع رابعة أن تصل إليها ولا تجرؤ على ادعائها كما ادعى معروف ذلك.

وبناء على ذلك كله فإننا نرى أن معروفاً الكرخي هو ممثل الحب الإلهي الأول وهو الصورة الأولى على طريق التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد مرقوم عليها عامل الحب عند البغداديين خاصة وفي التصوف الإسلامي عامة، وهو أول من نادى بنظرية الحب الخالصة قبل رابعة العدوية، فالفارق الزمني بين وفاتهما أقل بكثير من الفارق الزمني بين بداية الطريق الروحي عند كل منهما.

لقد بدأ معروف الكرخي طريقة مبكراً ولم تظهر عنده مرحلة حسية مادية ونبوية سابقة على دخوله في الطريق الروحي المبكر.

أما رابعة العدوية فقد دخلت الطريق الصوفي بعد أن قضت شطراً من حياتها في السعي وراء رزقها.

ويصل هذا الحب إلى حال الفناء عن الآلام وصارت هذه الحال منذ القرن الثالث من المناقب الرئيسية للصوفي الحق، وكان ذلك بفضل الصوفي البغدادي السري السقطي الذي بلغ مقام الأنس بالله إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لما أحس بألمه،

وإنما يدل ذلك الفناء على أن كمال الاستغراق في حب الله يزيل الإحساس بالنفس بالكلية، بل كان لهذا الحب والعشق دلائله وعلاماته على جسد السري الذي أضناه الحب فأصبح جسده سقيماً دفناً مضنياً حتى يبس جلده على عظيمه من محبته، وليس أدل على ذلك من هذه الأبيات التي أهداها إلى تلميذه الجنيد:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني ... فما لي أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق الظهر بالحشا ... وتذبل حتى لا تجيب المناديا

وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى ... سوى مقلة تبكي بها وتناجيا

ويتخذ التصوف عند "الحارث المحاسبي" «حامل لواء التصوف السني» جانباً أخلاقياً هاماً، فالمحاسبي يعتبر خبر الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفاتها، وكتابة الفذ الرعاية لحقوق الله هو كتبا في الإخلاص وتطهر النفس وفي الحياة الأخلاقية الكاملة، وقد بلغ في تحليل نزعات ونزعات الهوى حداً لا يجارى، وسيما في هذا الكتاب بـ **التحليل النفسي** إلى مرتبة لا يجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً ولعله أول من ربط بين المعاني الدينية والإسلامية والمسائل الصوفية الهامة بعد معالجتها وتحليلها وتعميق معانيها بما كان له أثراً كبيراً في الغزالي الذي نهج على منواله، فأخرج لنا كتابه **إحياء علوم الدين** على غرار كتاب المحاسبي **الرعاية**[1].

أما "أبو سعيد الخراز" فقد أجمع المؤرخون أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وسيد من تكلم فيهما، ومقام الفناء والبقاء من أهم مقامات التصوف، بل إن مدار المقامات والأحوال جميعها ترجع إلى هذا المقام بمعانيه المختلفة التي تشير أول

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص181.

هذه المعاني إلى جانب أخلاقي هام، وهو فناء العبد عن صفات المذمومة وبقائه بالصفات المحمودة، ثم فناء العبد عن نفسه وصفاته وبقائه بصفات الحق.

وتجيئ المرحلة الأخيرة وهي أهم مراحل الطريق ويستتبع ذلك فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذي يظهر بوضوح تام عند أبي القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية، وتتخذ هذه المرحلة الأخيرة وهي فناء الفناء نظرية جديدة ضد الجنيد هي نظرية وحدة الشهود، وهي حال أو تجربة صوفية يقصد بها وحدة الألوهية، وذلك على العكس من نظرة وحدة الوجود عند ابن عربي، وهي نظرية فلسفية في وحدة الحقيقة الوجودية.

وهذه النظرية الجديدة عند الجنيد تتصل اتصالاً وثيقاً بأصول التوحيد والمعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تنقلها الرياضيات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدراته مستنداً في ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية الميثاق وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ **الأعراف/172**.

وكل هذا يتم عند "الجنيد" على أساس حال الصحو الذي فضله على حال السكر، وذلك لأن الجنيد يرى أن حال الصحو هو أساس الكشف والمعرفة عندما يتحقق الصوفي من بقاء ذاته مع فناء صفاته، أما السكر فلا يؤدي إلى المعرفة الحقيقية، فهو توهم فناء الذات مع بقاء الصفات.

وهذا هو الجانب الهام الذي ظهر لأول مرة عند أبي سعيد الخراز ثم أخذ يتطور وينمو بفضل الجنيد، فمن مقام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر واخذ في

اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها، وإذا صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليل إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك، وإذا تصدق في يوم واحد بجميع ما ملكه في ذلك اليوم أغناه عن الزكاة، وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر قريش فأقام فيها عشرة أيام يصلي ويدعو ويصوم ولا يفطر إلا على شيء يسير من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقي عمره، وكذا الحج يغنيه عن الطواف بالبيت إذا أفرد الإنسان في بيته مكاناً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا الفناء والبقاء عند الخراز إلى نظرية هامة في التصوف هي نظرية وحدة الشهود عند الجنيد التي يخلص الكثيرون بينها وبين نظرية وحدة الوجود المادية.

لقد ذهب "الخراز" إلى أن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد وكان اعتماده في ذلك على الآية القرآنية ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ **الحديد/3**، ولكن ابن عربي استغل هذا الاتجاه الصوفي الجديد في المعرفة، فذهب إلى أن العين الوجودية واحدة مختلفة بالأحكام أي الصور، ولهذا وصف الحق بالأضداد وعرف بها، فهو الأول والباطن من حيث الذات وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء، إذ هو الأول والباطن من حيث وحدته وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته.

وللصلاة عند الخراز آداب خاصة غير تلك التي نجدها عند الفقهاء، فليست هي مجرد حركات ظاهرية يؤديها المصلي، ولكنها معاني روحية من بدايتها حتى نهايتها.

فالتكبير معناه أن لا يكون في قلب العبد شيء أكبر من الله تعالى حتى ينسى الدنيا والآخرة في كبرياء الله، والركوع لا يتم على الوجه الأمل إلا إذا اتجه العبد بكنيته إلى العرش يعظم الله ويصغر نفسه، والسجود الذي يكون العبد فيه أقرب ما يكون

من ربه، فيجب عليه أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله، وكل ذلك يؤدي إلى تنزيه العبد لله عن الأضداد بلسانه وقلبه، هذا التأويل الباطني لأهم أركان الإسلام الخمسة عند الخراز ظهر مرة أخرى عند الجنيد في ركن آخر وهو الحج الذي يجب أن تصاحب حركات القلب شعائره المختلفة: من رحيل عن جميع الذنوب وخلع صفات البشرية عند خلع الثياب، والتأمل في الله لحظة واحدة عند الوقوف بعرفة، ورفض جميع الأغراض الجسدية عند الإفاضة إلى المزدلفة، وقضاء المناسك وإدراك الجمال الإلهي عند الطواف بالبيت، وإدراك الصفاء والمروءة، عند السعي بين الصفاء والمروة، وذهاب جميع المنى عند زيارة منى، ونحر أسباب متاع الدنيا عند نحر القربان ورمي ما يصحب الحاج أخيراً من أفكار جسدانية عند رمي الجمار.

فالحج يعتبر مجرد مناسك جامدة آلية عند الجنيد إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المختلفة[1].

هذا الاتجاه الجديد الذي ظهر عند كل من الخراز والجنيد والخروج بالصلاة والحج عند حدود الفقه الجافة كل هذا أعطى فرصة للحلاج أن يجعل لأركان الإسلام جميعها معاني روحية جريئة لا نجدها عند الصوفية الآخرين، فصوم رمضان يغني عنه إذا صام يدخله أحد فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، وبعد أن يقضي مناسك الحج جميعها عليه أن يطعم ثلاثين يتيماً وقام بخدمتهم بنفسه، ثم يعطي كلاً منهم قميصاً ويدفع إلى كل منهم سبعة وراهم إذا فعل ذلك كله قام له مقام الحج.

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص192.

وهذه التعاليم التي أدخلها الحلاج إن صحت نسبتها إليه هي محاولة من جانبه أن يجعل من الدين الإسلامي ديناً إسلامياً عالمياً، وهي محاولة جعلته أيضاً لا يفرق بين عصيان فرعون وإيمان موسى، ولا يفرق بين الأديان السماوية المختلفة، وذلك لأن الجميع ينشدون شيئاً واحداً.

ويظهر أثر ذلك كله عند الحلاج في نظريته الجريئة وهي نظرية الحقيقة المحمدية التي تبين فيها رغبته الأساسية في توحيد طريق العبادة عند بني الإنسان في روحها وحقيقتها وذلك بالرجوع إلى الأصل الملائكي للإنسان، ولهذا فهو لا يقسو على إبليس، بل يشفق عليه في رفضه السجود لآدم بل حاول أيضاً أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمد إمام الناس، وكل هذا إنما ينبثق من نظرية جديدة عند الحلاج وهي نظرية الجبر، فالكفر والإيمان كلمتان جرتا في الأزل وليس للعبد يد فيهما، ويؤكد هذا الاتجاه عنده ما أنشده الحلاج من أبيات حيث يقول:

تفكرت في الأديان جداً محققاً فألفيتها أصلاً له شعب جما

فلا تطالبن للمرء ديناً فإنه يصد عن الوصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبر عنده جميع المعالي والمعاني فيفهما[1]

وذهب أيضاً إلى أنه الممثل الشخصي الحقيقي للأنبياء السابقين والمعبر عن رسالتهم، وهي فكرة ترجع في أصلها إلى الغنوصية وجاءت بها الفرق المسيحية التي خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام، فقد أعلن كذلك أن هذا التجلي

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص194.

للـروح الإلهـي الـذي تجسـد في شخصـه لهدايـة أهـل عصـره سـوف يتجـدد في المستقبل[1].

هـذه الاتجاهـات الجديـدة الـتي نـادى بهـا الحـلاج في جـرأة بالغـة أدت إلى مصرعه، لم تنبثق إلا على أساس استعداد خاص كان موجوداً عنده منذ البداية وهـو اسـتعداد لم نـره مـن قبـل عنـد الصـوفية الآخـرين، إذ مـن المعلـوم أن معظـم الصوفية قد اتخذوا مذهباً معيناً في الفقه، أما الحـلاج فقد رفض أن يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة وإنما أخذ من كل مذهب أصعبه وأشده[2].

لقد نظر الحلاج إلى أشكال الشعائر وضروبها على أنها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم.

هذا ونشير إلى أن الحلاج يقطع بصورة حاسمة إلى أن قلبه قد خلا تماماً من كل حلول أو اتحاد، قال المذكور ظهر لا حلولاً أو اتحاداً وقلبي من سوى التوحيد خالي.

وربما أدى هـذا كلـه إلى ظهـور فرقـة إخـوان الصـفا الـتي تكونـت في القـرن الرابـع الهجري، وفي بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامة التي تؤمن به طائفة متطرفة انفصلت من الشيعة فقد اعتقد ميرزا علي محمد الشيرازي الذي ولد سنة1820م أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر، وأن أداءها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي للإسلام والتحقق الكامل لرسالته العالمية، وبعد أن أقتنع بأنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة

---

[1] -انظر جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص241-242.

[2] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص195.

المعصومة التي للإمام المستور الذي يعد المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية، سرعان ما حال في روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختفائه عن الأنظار، وقد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصاداً في مراحل التطور الروحي واختصاراً لمراتب الهداية، فاعتقد أنه المهدي الجديد الذي لابد من ظهوره على وجه التحقيق حوالي نهاية الألف الأول من السنين بعد ظهور الإمام الثاني/260- 1260هـ/وقد دعا الباب أتباعه ومريديه إلى بغض الملا وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس بسبب تفاقهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا، ولم يدخر وسعاً في أن يرفع الوحي المحمدي درجة النضوج والكمال، ففسر الجزء الأكبر منه تفسيراً مجازياً ولم يعن بفرائض الإسلام وشرائط طهارته المرهقة، أبدل جزءاً منها بغيرها .

فالباب أدخل في نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبنى عليها الحياة الاجتماعية لأنه ليس مصلحاً دينياً فحسب، وإنما هو في نفس الوقت مصلح أغلبية البابيين وهذا الرسول الآخر هو بهاء الدين الذي رغب بعد سنة1860م أن يبادر إلى تحقيق المرحلة التالية في النظام الدوري التعاقبي، فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال، وقد فضل بها والله أن يتسمى باسم المظهر أو منظر الله الذي يجتلى في طلعته جمال الذات الإلهية والذي يعكس محاسنها كصفحة المرآة، وهو نفسه جمال الله الذي يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض كما يتألق الحجر الكريم المصقول.

وبسبب نزعته العالمية حسن لأتباعه ومريديه أن يعتو بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعوث التي تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية

ونشرها وهي الديانة التي ينبغي أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنظم جميع الأمم، وعلى هذا الأساس نبذ بهاء الله كل القيود الدينية والإسلامية وغيرها.

فقد ألقى بجرة قلم القيود التي يفرضها الإسلام على معتنقيه وقرر لأتباعه أن في إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشري السليم، وذلك لأن البهائية ترى أن الشريعة الإسلامية قد انقضى عهدها انقضاء تاماً وبطل مفعول إحكامها، وأحلت البهائية مكانها أوضاعاً جديدة للصلوت والعبادات فنسخت صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة وأمرت الناس بالصلاة فرادى، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان الذي يتم فيه ذلك الذي جعله الله مظهراً من مظاهره، فإذا ما غير هذا مكانه تحركت معه القبلة حتى يستقر.

ولا يخفى علينا الهدف الحقيقي الذي رمى إليه المستشرق اليهودي الألماني جولد تسهير[1] من أقواله هذه السابقة التي أوردتها كما هي مذكورة في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام دون تحريف أو تغيير حتى نستطيع إرجاع الحق إلى نصابه وتصحيحاً لأوضاع التي قلبها هؤلاء المستشرقون المغرضون رأساً على عقب وما ذلك إلا ليهدموا الدين الإسلامي.

ويؤكد هذا ما رأيناه في أقوال جولد تسهير من مدح للشخصيتين السابقتين، ولذا يرى كثير من المفكرين المسلمين إلى أن سر كتابة جولد تسهير اليهودي هذه الكتابة المتحمسة عن البهاء هو أن البهاء يعترف بالعهد القديم اعترافاً كاملاً، ثم أن البهاء قد بشر بقيام دولة إسرائيل وأن اليهود سيحكمون العالم ثم ذهب البهاء إلى عكا حيث عاش فيها، والبهائيون يعيشون الآن في ظل إسرائيل رعايا مخلصين لها.

---

[1] - جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص244-247.

ولقد انبثقت نظريات مختلفة شاعت في القرون الحديثة نتيجة للأفكار والنظريات الجديدة التي وجدناها عند الحلاج الذي كان غرضه الحقيقي من ورائها أن يجعل من الإسلام ديناً إسلامياً عالمياً وأن يرتفع بمعانيه إلى قمة الروحانية. وقلنا أيضاً بأن مصرع الحلاج وما سبقه من اتهامات قد فتح ثغرة في الإسلام أتاح فرصة لأعدائه أن ينفذوا منها لهدمه والقضاء عليه ولا ذنب للحلاج في ذلك[1].

وهذه النظريات التي شاعت في القرون الحديثة ظهرت عند اثنين من رجال الشيعة الامامية أخذاً بأراء الحلاج وحاولا تصويرها في صورة غنوصة شيعية غالية، أولهما هو ميرزا علي محمد الذي انفصل عن المذهب الامامي الاثنا عشر تحت ظروف مريبة وأعلن نفسه بابا فأقام ثورة تشبه ثورة الحلاج وقتل آخر الأمر كما قتل الحلاج وعلى طريقته، ثم نجد البهاء الذي استخدم كل الغنوصات السابقة وأعلن نظرية الحلول الحلاجية وأن روح الإله مجسمة فيه، فقال بأنه مظهر الحق وكما فعل الحلاج فعل هذا أيضاً فقد أبطل شعائر الحج الإسلامي ورفع الشريعة المحمدية، وقد اعترف البهاء بالأديان السابقة جميعها المنزلة وغير المنزلة وقدس زراد شت وماني وخاصة في نظريته الشهيرة باسم الحقيقة المحمدية يضاف إلى ذلك أن الباب كان غنوصاً قائماً وكان يتعاطى الأفيون واتصل بالقيصرية الروسية للقضاء على الإسلام في إيران، أما البهاء فكان حشاشاً آخر من هؤلاء الحشاشين الذين أساءوا إلى الإسلام شر إساءة وخرجوا به عن جادة الحق والصواب، بل كان مأبوناً لا مأقوناً فقط وكان أداة في يد بروان جاسوس الإنجليز في إيران ثم أصبح الباب جاسوس الإنجليز في قونية وعكا[2].

---

[1] - د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص199.

[2] - المرجع السابق، ص200.

أما "أبو بكر الكناني" فإنه أول من أشار إلى وجود حكومة باطن للأولياء وهذه الحكومة تتألف من النقباء والنخباء والبدلاء والأخيار والعند وأخيراً الغوث أو القطب، وهو أول من حدد لنا عدد كل طائفة منها بل أول من حدد مكانها التي توجد فيه وكذا وظيفتها التي تتخلص في الوساطة بين الخلق والله، فهم يتبهلون ويقسمون على الله أن يقضي حوائج الناس وأن يرفع عنهم الأذى والضرر وفوق هؤلاء جميعاً القطب أو الغوث وهو الكتاني نفسه الذي يبتهل ويقسم فلا يتم مسألته حتى تجاب دعوته، وهم يعتقدون في أنفسهم أنهم أمة الله المختارة لعصمتهم وإلهامهم ورسالتهم وتقواهم الصادقة، وعلى هذه الحكومة يتوقف نظام العالم وهم يعتبرون روثة النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله.

ثم نجد عند "أبي بكر الشبلي" الصوفي البغدادي الذي كان له دوراً هاماً في وقوفه مع الحلاج أثناء محاكمته ومصرعه، فقد اجتمعت فيه كل معاني الطريق الصوفي المختلفة، ولكنه يزيد على أستاذه وشيخه الجنيد حين نظر إلى حالتي الصحو والسكر نظرة مخالفة لنظرة الجنيد.

فبينما كان الجنيد يفضل الصحو على السكر نجد الشلبي يرتفع عليه درجة فلا يفرق بينهما بل يعتبر المعجزة في ورود الخواطر عليه في حالتي الصحو والسكر سواء بسواء حتى أن هذه الخواطر لا مخرج فيهما عن موافقة الحق، فالسكر الذي اعتبره الجنيد حجاباً يحجب العارف عن المشاهدة والكشف والمعاينة اعتبره الشبلي مساوياً تماماً لحال الصحو الذي تكشف فيه الحقائق الذي ينشدها كل صوفي صادق.

ونختتم هذا كله بتعريف الشبلي للتصوف باعتباره علماً ومعرفة مستقبلية حيث نجد عند الشبلي لأول مرة، تسمية علم التصوف بعلم الحزق في مقابل تسمية الفقه والعلم الظاهر بعلم الورق، فهو القائل:

تسربلت للحرب ثوب الفرق　　　وهمت البلاد لوجد الفلق

ففيك هتكت قناع الغوى　　　وعنك نطقت لدى من نطق

إذا خاطبوني بعلم الورق　　　برزت عليهم بعلم الحزق[1]

[1] - د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص202.

مدارس التصوف في التاريخ الإسلامي

لم يكن الزهد في العصر الإسلامي المبكر حركة من الحركات الدينية ولا مذهباً من المذاهب ولا نظاماً جماعياً، بل كان نزعة فردية رائدها الدين وحده، ففي هذا العصر كان المسلمون منصرفين إلى الجهاد الذي هو التصوف في الإسلام بدليل قوله ﷺ: ﴿إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةً وَرَهْبَانِيَّةُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، ولكن سرعان ما تحول هذا الزهد البسيط إلى زهد عميق معقد، وأصبحت له حياة منظمة وقواعد وشروط وشيوخ، حيث ظهر بعد الزهاد الأوائل، زهاد آخرون سموا أنفسهم بأسماء مختلفة كالقصاص والبكائين والوعاظ، وأصبح لهؤلاء حلقات يعقدونها للوعظ والقصص والتعليم صارت فيما بعد نواة لمدارس الزهاد التي بدأت تظهر بعد القرن الأول الهجري بقليل، وتتمثل هذه الصفة بوضوح عند أحد وعاظ مدرسة بغداد ألا وهو "منصور بن عمار"/توفي 227هـ/.

وهذا الزهد يتميز فيما يلي: الناحية التعبدية التي ظهرت في المبالغة في النوافل والذكر، والناحية الأخلاقية التي أهم مظاهرها التوكل[1] الذي هو أساس الأخلاق الصوفية.

والسؤال المطروح هو أليس في معادلة التوازن والوسطية في الإسلام، وأن التصوف ضلل بداية ظهور الخلل هو بداية زحف التصوف على الجسم الإسلامي بما في ذلك التوكل الصوفي الذي هو خروج على التوكل الحقيقي ويعطينا "الدكتور عبد المحسن الحسيني" في مقاله الذي كتبه بالإنجليزية وعنوانه: The origin of early Islamic Mysticism تقسيماً للمدارس المختلفة في التصوف الإسلامي الأول، يتضح من التقسيم الآتي[2]:

أولاً- مدرسة المدينة والبصرة:

من المعلوم أن بذور الحياة الروحية في الإسلام انشقت في المدينة عاصمة الإسلام الأولى، فمن المدينة ظهرت الميول الصوفية الأولى في صورة تنسك شديد، وقد تحقق ذلك في حياة الخلفاء الأربعة وفي حياة أهل الصفة، وظل الأمر على هذا النحو حتى بعد أن انتقلت قاعدة الخلافة إلى دمشق زمن الأمويين.

وفي المدينة نجد سعيد بن المسيب المتوفي حوالي سنة90هـ المثل الرئيسي الذي احتذاه المتنسكون، قائد المعارضة التي قامت منذ الخلفاء الأمويين وفي اليمن والكوفة –وهما مركزا المعارضة العنيفة في ذلك الوقت، حيث ظهرت حركات اهل البيت والشيعة المناهضة، نجد ان النساك قد انساقوا في تيار سياسي يتسق مع

---

[1] – د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص85-86.

[2] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص50.

تيار أهل البيت والشيعة، ونجد ذلك مثالاً في حياة "طاووس بن كيسان" اليمني/توفي 105هـ/وسعيد بن جبير الكوفي.

لقد اتخذت البصرة موقفاً محايداً في السياسة والذين مما كان له أثراً في تنمية الزهد وإقامته على أسس عقلية وفقد حاول الحسن البصري/توفي 110هـ/أن يؤسس نظاماً إسلامياً كاملاً مستمداً من القرآن الكريم والسيرة النبوية وعلى هدى الخلفاء الأربعة الأول ذات الطابع النسكي البارز[1].

كنا نجد رأياً آخر عند الدكتور أبو العلا عفيفي يذهب فيه إلى أن مدرسة البصرة تأثرت إلى حد ما بثقافة الهند لاسيما في الناحية العملية من التصوف، تعذيب البدن بالصوم ونحوه.

ثانياً- مدرسة الكوفة والأهواز:

قبل عام 150هـ ظهر لأول مرة في الكفر الإسلامي نوع خاص من التصوف، فقد عرف "أبو هاشم عثمان بن شريك" الكوفي لأول مرة بأنه صوفي، فقد نبذ حياة اللهو وارتدى جلباباً من الصوف وقبع وحيداً في صومعته، وكان يؤمن إيماناً راسخاً بعقيدة الجبر، التي لقنها لتلامذته.

وبعد أبي هاشم بوقت قصير ظهر في الكوفة جماعة معينة سميت بالروحانيين على رأسهم "حبان الحريري"/توفي قبل عام 200هـ/و"كليب"/المتوفي قبل عام 200/[2]، فعلى يديهما ظهر تحول كبير على حياة الزهد الأولى، فلم يعتدا مظاهر

---

[1] -عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص1 (ترجمة) طبعة بيشاور، 1954، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص52.

[2] - المرجع السابق، ص53.

الشرع، ومن هنا جاءت فكرة الإباحية التي ادعى الروحانيون أنها ضرورية لإنقاذ الروح من انشغالها بمحاولة كبت رغبات، ومن أقوال هؤلاء الروحانيين: ((إن العباد يبلغون بعبادتهم إلى منزلة هي غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه، فإذا بلغت تلك الغاية تعطي ما تشتهي)).

لقد شاع في مذهب أهل الكوفة أن الله له طبيعة جسدية، فقد أكد "أبو شعبي الباراني الكلال"/توفي حوالي سنة170هـ/فكرة التجسيد زاعماً إمكان رؤية الله في الدنيا، وأجاز على الله الفرح والحزن، كما أنه أجاز عليه التعب والراحة والكآبة والرضاء والملالة[1]، وفي البصرة ادعى عبد الواحد بن زيد إمكان رؤية الولي لله، وهؤلاء الصوفية اتهموا من جانب أهل السنة باسم الزهاد الزنادقة، حيث أطلق هذا اللقب على الزهاد المزدكيين.

ومن الكوفة انتشر التصوف إلى إيران حيث كانت المزدكية منتشرة، ولكن فكرة التجسيم تطورت هنا بشكل مختلف، فبدل تجسيد الله ظهرت فكرة تأليه الإنسان، وكانت هناك صورتان لفكرة التأليه:

- **الأولى**: هي ما يعرف باسم حلول اللاهوت في الناسوت.
- **والثانية**: هي اتحاد الإنسان بالله.

وكانت هذه النظرية تلفت بصورة ثورية عقائدية، وصلت روح الثورة تلك الذروة في أعمال أبي المغيث الحسين بن منصور الحلاج[2].

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص55.

[2] – د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص2-4، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص56.

وفكـرة التجسـيم دخلـت الإسـلام علـى يـد "مقاتـل بـن سـليمان"/تـوفي 150هـ/الـذي نـادى بالتشـبيه وأفـرط في معنـى الإثبـات أي إثبـات الصـفات حتـى جعل الله مقل خلقه، وقد تأثر مقاتل باليهود والنصارى بل كانت الأحاديث التي يرونها إسرائيلية[1].

وكما نادى مقاتل بن سليمان بالتشبيه نادى أيضاً بالتجسيم، فهو أول من أدخل الفكرة وأبتدعها، فالوجود عنده إما جسم وإما عرض فالله إذن جسم، وكذلك القول: إن الفعل لا يصح إلا من جسم، الله فاعل، فوجب أنه جسم[2]، وهذا قاد إلى فكرة الحلول والاتحاد والقول بنظرية وحدة الوجود المادية.

والخلاصة فالتصوف اتخذ مظهراً مطالباً في الأهواز في فكرة الحلول، أما في بغداد فقد اتخذ طابعاً معتدلاً متمثلاً في الفناء، وإذا انتقلنا إلى بسطام حيث اندمجت صوفية الكوفة بمدرسة أخرى ثالثة، نجد التصوف قد اتخذ صورة مخالفة تتمثل في فكرة الاتحاد.

ثالثاً- مدرسة خراسان ومصر:

في خراسان كان رائدا هذه المدرسة هما : "أبو إسحق إبراهيم بن أدهم" في مدينة بلخ، والآخر هو "الفضيل بن عياض"/المتوفي سنة187هـ/في مرو، ويعتبر الأول المؤسس الحقيقي الذي عهد الطريق لمدرسة خراسان، ولقد كان تأثيره أكثر من تأثير معاصره، إذ بفضله أصبحت بلخ مقر تلك المدرسة، أما فيما يختص بالفضيل بن عياض فقد دام تأثيره في خراسان لفترة قصيرة لأن تلميذه "بشر بن

---

[1] - د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص189-190.

[2] -المرجع السابق، ج2، ص218-241، ط1، الإسكندرية، 1964.

الحارث الحافي" غادر مرو إلى بغداد، حيث استقر به المقام وحياة "ابن الأدهم" زاخرة بالأفعال والأقوال الروحية التي أصبحت بعد ذلك أساساً لأهم النظريات الصوفية، فقد عرف بأنه ولي استطاع أن يلم بأسرار الاسم الأعظم.

وقد تعلم كما يحكى هذا الاسم عن طريق داود الذي قابله إلى حرة، كما قابل الشخصية العجيبة في التصوف الإسلامي المعروفة باسم الخضر[1].

وفكرة الاسم الأعظم لم تكن منتشرة في البيئات الصوفية فحسب، بل نجدها واضحة كل الوضوح عند غلاة الشيعة الأوائل: وقد أعلن "بيان بن سمعان" المقتول سنة 119هـ فكرة الاسم الأعظم، إذ يهزم به الجيوش ويدعو به الزهرة فتحييه، كما نجد هذه الفكر عند معاصره "المقبرة بن سعيد" الذي "أحرقه خالد بن عبد الله القسري" عام 119هـ، لأنه ادعى النبوة، ورغم أنه يستطيع إحياء الموتى، وعندما تكلم المقبرة عن بدء الخلق ذهب إلى أن الله كان وحده لا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم نطق بالاسم الأعظم فطار فوق رأسه ووقع تاجاً على رأسه ودليل قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ **الأعلى/1-2**، ومعنى ذلك أن الاسم الأعلى إنما هو التاج[2].

ولقد احتفظت مدرسة خراسان بعد موت إبراهيم بن أدهم بمكانتها المرموقة بفضل تلميذه "شقيق البلخي" المتوفي سنة114هـ الذي عرف بالزهد القائم على المتوكل المبالغ فيه.

---

[1] – د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص4-5، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص58.

[2] – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص77-83.

وفي مصر قامت البؤرة الثانية للمدرسة الثالثة وأهم شخصية تقابلنا هي شخصية "ذي النون المصري"، وقد بدأت قبله تلك المدرسة تعاليمها بوقت قصير على يد "سعد الدين المصري"، ومازالت شخصية سعد الدين غامضة، ولا يعرف عنه سوى أنه كان أستاذاً لذي النون أو أحد أساتذته المجهولين، ومن بينهم إسرافيل وشقران العابد وفاطمة النيسابورية[1].

وأياً كانت بداية مدرسة التصوف المصري فقد عرفت بعد ذي النون وبفضله احتلت مكاناً مرموقاً في تاريخ التصوف[2]، إذ عاش ذي النون في عصر حفل بظهور كثير من أئمة الفقه وعلماء الحديث ومشايخ الصوفية، فاتصل بأولئك وهؤلاء وتأثر بهم وأخذ عنهم، وكان لهذا كله ثمراته اليانعة ونفحاته الرائعة في حياته الروحية، فقد اتصل بالإمام أحمد بن حنبل واجتمع به كما اجتمع به غيره من مشايخ الصوفية الذين كان منهم بشر الحافي والسري السقطي ومعروف الكرخي[3].

وربما كانت هذه الاتصالات كلها هي التي جعلت حياته الروحية تأتلف فيها العناصر العلمية والعملية التي يتألف منها مذهبه الصوفي، ونتبين من خلاله أنه

---

[1] –توفيت فاطمة النيسابورية في طريق العمرة بمكة سنة 223هـ، وكان ذو النون المصري يقول: فاطمة أستاذتي وكان أبو يزيد يقول عنها: ما رأيت امرأة مثل فاطمة ما أخبرتها عن مقام من المقامات إلا كان الخبر لها عياناً، عبد الوهاب بن أحمد الحَنَفي **الشعراني**: الطبقات الكبرى، (المتوفى 973 هـ)، طبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ج1، ص56.

[2] – د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص5-6.

[3] – د. مصطفى حلمي: صفحات ونفحات من سيرة ذي النون المصري وحياته الروحية، ص13، مجلة الإسلام والتصوف، العدد 4 و5، 1960.

كان محباً أفنى حياته في حب الله وعارفاً سلك سبيل الحق المؤدي إلى معرفة الله حتى أن الذين سعوا به وشنعوا عليه لدى الخليفة المتوكل عادوا فعرفوا له قدره وأكبروا شأنه وأقروا بولايته[1].

ولقد عم تأثير مدرسة مصر النصف الغربي من العالم الإسلامي، حيث أن ذا النون اعتاد أن يقوم برحلات لسوريا المشتملة على فلسطين ودمشق وأنطاكيا واليمن وبغداد وشمال أفريقيا، وامتد أثره أبعد من ذلك حيث استقر تلميذاه "يوسف بن الحسين الرازي/المتوفى سنة304هـ/، و"أبو تراب النخشبي"/المتوفى سنة 245هـ/، وتميز التصوف في مدرسة مصر بكثرة الأسفار والسياحة وكانت تعاليمه محاطة بسرية تامة.

ولقد أشار ذو النون و"الترمذي أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم"/توفي سنة 285هـ/، إلى أن المعرفة ذات ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: وهي أحطها تتمثل في العلم الذي هو بمثابة الجسم العضوي للمعرفة الذي يجمع فيه موضوعات شتى من الطبيعي والاجتماعي والديني... إلخ، وهذه المعرفة تعتمد على حقائق الاستكشاف النفسي وعلى الحواس المختلفة والخبرة، وملاحظة الظواهر المادية والتجربة والتقاليد العامة والتراث الاجتماعي، وقد أطلق الترمذي على هذا العلم اسم علم الحق، وعرفه ذو النون بأنه المعرفة الوجدانية.

---

[1] – د. مصطفى حلمي: صفحات ونفحات من سيرة ذي النون المصري وحياته الروحية، ص11، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص60.

الدرجة الثانية: من المعرفة فهو الحكمة في درجة أقل أو الحكمة العادية، ولعل الدكتور عبد المحسن الحسيني لم ينتبه إلى أن الحكمة العادية هي الحكمة الجدارية حيث يوجد الكنز في الجدار ثم أن تعريت الجدار لإظهار الكنز يظهرها كاملة واضحة وهي المستمدة من تأويل قصة الخضر وموسى مع اليتيمين وكنزهما، فهي أوج المعرفة عند الصوفي وسدرة منتهاه، وهذه المعرفة تمثل الجانب الميتافيزيقي الذي يشكل الإحساس بأعلى درجات العلم، ويتكون أساساً من شقين:

- الشق الأول: وكان يتناول الكون والخلق ويسمى بميتافيزيقا اللاهوت.
- والشق الثاني: وهو يتناول الإنسان وأساسه الأخلاقي، وأطلق على هذا الشق بميتافيزيقا النفس[1].

ولم تكن هذه الحكمة خاضعة لأية طريقة استنتاجية أو منطقية أو أية طريقة من طرق المعرفة العلمية، بل كان مصدرها الرئيسي هو الإنسان عقله أو قلبه، حيث يضع الإنسان نفسه قريباً من الكون أو يشعر بوجوده المتصل بالكون كمحور له.

أما الحكمة العليا وهي النوع الثالث، فهي الحكمة الخفية أو سر الحقيقة أو القابع خلف العالم الظاهر، فإذا كان موضوع الحكمة الأقل سمواً هي العلاقة بين جوهر الإنسان وجوهر الكون، فموضوع الحكمة الخفية هي الحقيقة الداخلية لجوهر الكون ذاته، فهو أي الكون الجوهر من ناحية وصورة الحقيقة الداخلية من ناحية أخرى، ولذلك فإن الحكمة العليا أو الأسمى تشمل فرعين:

- الأول: علم الذات أي ذات الحق.
- الثاني: هو علم الصفات أي صفات الحق.

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص62.

وكلا الفرعين يكون موضوعاً واحداً هو التصوف الثيوسوفي[1] الإلهي.

و**الخلاصة**، فذو النون يرى أن معرفة وحدانية الله طريقها الكتاب والسنة، ومعرفة فردانيته وقدرته طريقها الكشف، ومعرفة اسم الله الأعظم هبة من الله يختص بها من يشاء من عباده.

رابعاً- **مدرسة نيسابور**:

انتقل مركز التصوف من بلخ في خراسان إلى نيسابور، حيث ظهرت في نيسابور خرقة الملامتية، ولم تكن هذه المدرسة منقطعة الصلة بمدرسة بلخ وبغداد، بل كانت على صلة وطيدة بهما[2]، فلقد كان أبو هاشم الزاهد أول طبقة المصطفين الذين وضعوا قواعد مذهب الملامتية، ويؤكد ذلك قول سفيان الثوري الذي اتلقى بأبي هاشم وجلس إليه: مازالت آرائي وأنا لا أشعر حتى جالست أبا هاشم فأخذت عنه ترك الرياء.

وما يهمنا من تصوف هذه المدرسة أنه يقوم على أساسين رئيسيين: الملامة والفتوة، فالملامة هي كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها، ورؤية التقصير فيما يصدر عنها من اعمال الطاعة، أما الفتوة فهي الإيثار والتضحية وكف الأذى وبذل الندى وترك الشكوى وإسقاط الجاه ومحاربة النفس، وهي خصائص تميز بها صوفية بغداد[3].

---

[1] -د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص6-7.

[2] - د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص96.

[3] - د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص65.

ومن أشهر رجال الملامتية "أبو حفص الحداد"/توفي 270هـ/و"حمدون القصار"/توفي 271هـ/، فقد قيل إن مشايخ بغداد اجتمعوا يوماً عند أبي حفص فسألوه عن الفتوة فقال: ((تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان فقال الجنيد: الفتوة إسقاط الرؤية وترك النسبة، فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت، ولكن الفتوة عندي أداء الإنصاف وترك مطالبة الإنصاف، فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته))[1].

فالفتوة عند الجنيد إسقاط الرؤية أي عدم النظر إلى الأعمال نظرة اعتبار وتقدير، وهي ترك النسبة أي إسقاط العلائق التي تربط الإنسان بأي موجود سوى اللّه، أما أبو حفص فيرى الفتوة في أداء ما يراه الصوفي إنصافاً وعدلاً، أي القيام بجميع الواجبات الشرعية والاجتماعية دون أن يطالب القائم بها بإنصاف من جانب الشرع أو جانب المجتمع، فالفتوة عنده هي التضحية الخالصة.

خامساً- **مدرسة الشام:**

أظهر وأقدم رجال مدرسة الشام "أبو سليمان الداراني"/المتوفي سنة215هـ/، وتلميذه "أحمد بن أبي الحواري"/المتوفي سنة230هـ/و"أحمد بن الجلاء"/المتوفي 306هـ/، وهم أقرب إلى التصوف الحقيقي فهم إلى الصوفية المتفلسفين أو أصحاب النظريات، وإن كن نلمس في بعض أقوالهم أثراً لنظريات ذي النون، من ذلك قول أحمد بن الجلاء: ((من رأى الأفعال كلها من اللّه عز وجل فهو موحد لا يرى إلا واحداً، وهذا تعبير عن المعنى نفسه الذي قصد إليه ذو النون في كلامه عن المعرفة باللّه، حيث يقول: بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه،

---

[1] - أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص230.

وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات، فمقصود بمعرفة الله هنا إدراك العبد أن الحق وحده هو الفاعل لكل شيء، المريد لكل شيء، القادر على كل شيء، والعبد لا فعل له ولا قدرة)).

ويضاف إلى هذه المدرسة بعض زهاد الكوفة من الزيود، وهم إن كانوا يعيشون في الكوفة إلا أن صلاتهم وملامح زهدهم كانت متصلة برجال مدرسة الشام وعلى رأسهم "الداراني"، وأهم رجال الزيدية "الحسن بن صالح بن حي الهمذاني" الكوفي/توفي سنة168هـ/، وكان من أعظم فقهاء الإسلام وعبادهم ومتكلميهم، وقد اجتمع فيه اتقان وفقه وعبادة وزهد، وكان هو وأخوه وأمه من العباد، وكان الحسن من أصحاب سليمان الداراني الذي قال عنه: ((ما رأيت أحداً الخوف أظهر على وجهه من الحسن، قام ليله بغم يتسألون وغشى عليه قبل أن يختمها))، ويذكر عنه أيضاً أنه كان ممن تجرد للعبادة ورفض الرئاسة وقد كرهه بعض علماء الفقه من أمثال "سفيان الثوري" وقال فيه: ((ذلك رجل يرى السيف على الأمة، أي أنه يرى الخروج))[1]، وأغلب كلام صوفية مدرسة الشام في الدنيا ويمتازون بدقة التحليل النفسي ووصف أحوال النفس في لحظات قربها من الله أو بعدها عنه، قال "أحمد بن أبي الجواري": ((دخلت على أبي سفيان الداراني يوماً وهو يبكي فقلت له ما يبكيك؟ فقال: يا أحمد ولم لا أبكي وإذا جن الليل ونامت العيون وخلا كل حبيب بحبيبه وافترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم وتقطرت في محاربهم، أشرف الجليل سبحانه فنادى يا جبريل: بعيني من تلذذ بكلامي واستراح إلى ذكري، وإني لمطلع عليهم في خلواتهم أسمع انينهم وأرى بكاءهم، فلم لا تنادي فيهم يا جبريل! ما هذا البكاء؟ هل رأيتم حبيباً يعذب

---

[1] – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص182، د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص63.

أحباءه؟ أم كيف يجعل بي أن آخذ قوماً إذا جنهم الليل تملقوا إلي؟ فبي حلفت أنهم إذا وردوا على القيامة لأكشفن لهم وجهي الكريم حتى ينظروا إليّ وانظر إليهم))[1].

فالداراني هنا، يبكي بكاءين: بكاء الحسرة والندم على ما فرط في حق اللّه، وبكاء الغبطة والسرور بما وعد اللّه به أحباءه المخلصين، أي أن المحبة هي سبب استحقاق الرحمة والتمتع بأعظم نعيم أعده اللّه لعباده، وهو رؤية وجهه الكريم، فهي فهذا فوق العبادة إذ هي أصلها وأساسها[2].

سادساً- **مدينة بغداد:**

لقد احتل صوفية بغداد مكانة سامية وتصدروا معظم الصوفية الآخرين في كتب الطبقات لمؤرخي التصوف وكتب التاريخ العام، ويرجع ذلك إلى أن أهمية الدور الذي لعبته بغداد في العالم الإسلامي.

روى عن "أبي بكر بن عياش" قوله: ((الإسلام بغداد فهي صيادة تصيد الرجال ومن لم يرها لم ير الدنيا))، وقال بعضهم: ((كنت أواظب على الجمعة بجامع المنصور فعرض لي شغل فصليت في غيره، فرأيت في المنام كان قائلاً يقول تركت الصلاة في جامع المدينة وأنه لصلي فيه كل جمعة سبعون ولياً، وقال آخر: أردت انتقال من بغداد فرأيت كأن قائلاً يقول في المنام: أتنتقل من بلد فيه عشرة آلاف ولي))[3].

---

[1] – عبد الكريم بن هوازن **أبو القاسم القشيري**: الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ص15.

[2] – د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص101-102.

[3] –ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص96-102.

وقد عزا بعضهم ازدهار التصوف في بغداد إلى التأثر بأديرة النصارى ونشير إلى أن "الشابشتي" لم يحدثنا عن صوفي واحد زار هذه الأديرة أو اتصل برهبانها سواء في العراق أم مصر والشام، وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الأديرة لم تكن أماكن لتعبد والتزهد الذي يرغب فيه جميع الصوفية، بل على العكس فنحن نجد الشابشتي يعطينا وصفاً لهذه الأديرة يدعوا الابتعاد عنها كل البعد فقد تحدث الشابشتي عن دير درمالس بمناسبة ذكره لأعياد النصارى لبغداد أنها مقسومة على ديارات معروفة، منها أعياد الصوم ويقصد به الصوم الكبير، فالأحد الرابع: دير درمالس وعيده أحسن عيد يجتمع نصارى بغداد إليه ولا يبقى أحد ممن يحب اللهو والخلاعة إلا تبعهم، ويقيم الناس فيه الأيام ويطرقونه في غير الأعياد[1].

أما دير اسمالو فكان أحد متنزهات بغداد المشهورة، وفي عيد الفصح لا يبقى نصراني إلا حضره وتقرب فيه ولا أحد من أهل التطرب واللهو من المسلمين إلا قصده لتنزه فيه.

ويستمر الشابشتي[2] في وصف معظم هذه الأديرة على هذا النحو، من ذلك دير الثعالب، فلتوسطه البلد وقربه من كل أحد، فليس يخلو من أهل البطالات ولا

---

[1] -الشابشتي: الديارات، ص3 عني بتحقيقه ونشره كوركيس عواد ط بغداد سنة1951، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص74.

[2] - الشابشتي أبو الحسن علي بن محمد، كان كاتب وأديب، تعلق بخدمة العزيز بن المعز العبيدي صاحب مصر، فولّاه أمر خزانة كتبه، وجعله دفتر خوان يقرأ له الكتب ويجالسه وينادمه، وكان حلو المحاورة لطيف المعاشرة، وله مصنفات حسنة، منها: كتاب الديارات، ذكر فيه كل دير بالعراق والموصل والشام والجزيرة والديار المصرية وجميع الأشعار المقولة في كل دير وما جرى فيه.

يخلو به أهل التطرب واللذاذات، وكذلك دير الجاثليق وهو لفظ يوناني catholic معناه العمومي، المراد به الرئيس الديني الأعلى عند الكلدان النساطرة في أيام الملوك الساسانين والخلفاء العباسيين، ويقابله في وقتنا هذا البطريرك، المعلق، وهو يوازي دير الثعلب في النزهة والطيب وعمارة الموضع لأنهما في بقعة واحدة، وهو مفصود مطروق ولا يخلو من المتنزهين فيه والقاصدين له، وفيه رهبانه وفتيانه ومن يؤلفه من أهل الخلاعة والبطالة[1]، وهذه الأديرة التي ذكرتها لندلل على أنها كانت أماكن للهو والعبث والتمتع الرخيص، وهي أخلاق لم يتسم بها صوفي واحد في مدرسة بغداد إذن عندما أصبحت بغداد مركز الإسلام السياسي والثقافي، جذبت إليها النشاط التصوفي، وهكذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثراً بنظريات المعتزلة الكلامية، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثراً بالحديث، ومن أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول الحارث بن أسد المحاسبي/المتوفى سنة 243هـ/، في حين ظهر الأثر الثاني في أحمد بن حنبل/المتوفى سنة 241هـ/[2].

ولا أدل على أهمية مدرسة بغداد ما ذكره القشيري، قال: ((كنت أعتقد شيئاً من حديثي الجهاد فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبي، فكتب إلى أصحابنا في مكة أني أسلمت الآن إسلاماً جديداً، يضاف إلى ذلك قول ذي النون المصري: من أراد الظرف فعليه بسقاط الماء ببغداد، فقيل له: كيف هو؟ قال: لما حملت إلى خليفة فيما نسب إليّ من الزندقة رأيت سقاء عليه عمامة وهو مترد بمنديل مصري وبيده كيزان خزف رقاق فقلت: هذا ساقي السلطان؟ فقالوا: لا! هذا

[1] -الشابشتي: الديارات، ص9-18.

[2] - د. عبد المحسن الحسيني: أصول التصوف الإسلامي الأول، ص1-2.

ساقي العامة فأخذت الكوز وشربت وقلت لمن معي أعطه ديناراً فلم يأخذه، وقال أنت أسير وليس من الفتوة أن نأخذ منك شيئاً))[1].

ويذكر لنا القشيري أن العراقيين والخراسيين اختلفوا في الرضا وهل هو من الأحوال أو من المقامات؟ فأهل خراسان قالوا: ((الرضا من جملة المقامات فهو نهاية التوكل، ومعناه انه يؤول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه، وأما العراقيون فقالوا: الرضا من جملة الأحوال وليس ذلك كسباً للعبد بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال، ولكن القشيري يجمع بين اللسانيين فيقول: إن بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات ونهايته من جملة الأحوال وليست بمكتسبة))[2].

وإذا كان تصوف مدرسة بغداد الذي أسس على الكتاب والسنة يقع في القرنين الثالث والرابع، فنستطيع القول بأن ظهور الصوفية في هذين القرنين لم يكن قاصراً على البصرة والكوفة، وإنما هو بتجاوز ذلك إلى بغداد وغيرها من بلاد المملكة الإسلامية كفارس ومصر والشام وجزيرة العرب، فقد انتشر الصوفية في هذه الأنحاء من العالم الإسلامي وكان لهم مشايخ وطوائف وطرق ينتسب إليها المريدون في مختلف البلاد، غير ان مذهبهم لم يصب من النمو والازدهار ما أصاب بغداد التي كان نموه فيها سريعاً وحظه في الصبغة العلمية عظيماً[3].

---

[1] - القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص5 وص104.

[2] - المرجع السابق، ص89.

[3] - د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص99-100.

ولم يقتصر الأمر على ذلك فقد حمل أصحاب السري السقطي «وهو من أهم صوفية بغداد» أقول مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة من المملكة الإسلامية: فحملها "موسى الأنصاري"/المتوفى بمرو عام 320هـ/إلى خراسان، وحملها "أبو علي أحمد بن محمد الروزباري"[1]/المتوفى بالفسطاط عام 322هـ/إلى مصر، وحملها "أبو يزيد الأدمي"/المتوفى عام 241هـ/إلى جزيرة العرب[2]، ولم يقف نمو التصوف وازدهاره في القرنين الثالث والرابع عند حد تأسيس مذاهبه وكثرة مشايخه، بل هو يتجاوزه إلى شيء آخر، فالصوفية أخذوا منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ينظمون أنفسهم طوائف وطرق يخضعون فيهم لنظم خاصة بكل طريقة، وكان قوام هذه الطرق طائفة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل، فكان من هذه الطرق: السقطية نسبة إلى السري السقطي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز، والنورية نسبة إلى أبي الحسين النوري[3]، ونضيف إلى هذه الطرق: المحاسبة نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبي.

---

[1] - أبو علي محمد بن أحمد بن القاسم بن منصور بن شهريار بن مهرذدار بن فرغد بن كسرى يمتد أصوله إلى الأمراء الفارسيين ولكنه ترك الدنيا واختار طريق التصوف والزهد.

[2] - د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص107-108.

[3] - المرجع السابق، ص108-109، وانظر د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص77.

تهتم مدرسة بغداد بالمسائل الآتية:

1- التوحيد بمعناه الصوفي، وما يتفرع عنه من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية.

2- النفس وآفاقها، والأحوال والمقامات الصوفية، كالوجود والشوق والقرب والإنس والغيبة والحضور والإيثار والذكر والتوبة ورؤية الله في الدنيا والآخرة[1].

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص78.

التشيع والتصوف

قال "الدكتور كامل مصطفى الشيبي" في كتابه **الصلة بين التصوف والتشييع** لقد رأينا فيما مضى، كيف كان الشيعة سباقين إلى التلبس بالزهد الذي انبعث من الإسلام الأول، وكيف شارك التشيع في تشكيل الزهد، بأشكاله المتطورة، التي أدت به إلى التصوف، ورأينا كيف كان علي بن الحسين، يعد من رؤوس الزهاد في عصره، وكذلك ابنه الباقر، وحفيده الصادق، وكيف اشتهر زين بن علي والثوار الزيديون، من بعده بلبس الصوف، كمحمد بن جعفر الصادق الذي كان يصلي بمائتين من أتباعه، وكلهم كانوا يلبسوا الصوف...

ورأينا أيضاً كيف كان الثوار العلويون، "يحيى بن عبد اللّه" الثائر أيام الرشيد، و"محمد بن القاسم الخارج" سنة/219هـ -834م/، و"أبو بكر علي بن محمد الخراساني، وابراهيم بن محمد بن يحيى" الثائر بمصر سنة 256هجرية، الموافق 870م، و"أبو محمد، القاسم بن حمزة" من نسل العباس بن عليّ بن أبي طالب،

يلقبون جميعاً بالصوفي، بل لقد ذكر عن عبد الله بن معاوية، قائد الغلاة الجناحية: أنه لبس الصوف[1].

ولما اتضحت حركة التصوف، وتبلورت، وبدأ أنها تتطلع إلى تكوين مجتمع جديد، وطراز من الحياة متميز، وتهدف كلها إلى منافسة أصحاب المذاهب الفقهية، والعقلية في الزعامة الروحية، لم يتح للشيعة من أتباع الأئمة أن ينضموا إلى مدارس التصوف، أو يكونوا مريدين لشيوخهم.

بيد أن أصحاب كتب التصوف، أوردوا ذكر بعض العلويين بوصفهم صوفية حقيقيين، فبصرف النظر، عن "عبد الله حفيد الثائر الزيدي"، "ابراهيم بن عبد الله بن الحسين" يذكر الصوفية، أما الحسن العلوي بوصفه مريداً للخواص/توفي سنة291هـ-903م/، و"أبا حمزة الخراساني"/المتوفي سنة 290هـ/باعتباره صديق "أبي سعيد الخراز، ومصاحب أبي تراب النخشبي، ومحمد بن الحسن العلوي" —الذي روى "الهجويري": أن الحلاج نزل في منزله بالكوفة- وحمزة بن عبد الله العلوي مريد أبي الخير التيناتي/المتوفي سنة 349هـ-960م/، و"ابراهيم بن سعيد العلوي"، الذي كان يقال له الشريف الزاهد، وقد صحبه أبو سعيد الخراز/المتوفي سنة279هـ/وروى عنه وذكر أيضاً: إن رافعة الهاشمي، الذي روى: أنه شارك في تحرير رسائل إخوان الصفا قد صحب "الشبلي"/المتوفي سنة 334هـ -945م/وأخذ عنه.

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص252.

ونسب التصوف أيضاً إلى "محمد بن أبي اسماعيل علي العلوي"/المتوفى سنة 395هـ/، الذي سافر إلى الشام وصحب الصوفية وصار كبيراً فيهم، وزعم "عبد الله الهروي"/المتوفى سنة 481هـ/، أنه بين ألف ومائتي صوفي عرفه، لم يزد عدد العلويين، من أصحاب الكرامات منهم على اثنين فقط: هما "ابراهيم بن سعد، وحمزة العلوي"...

وقد روى "الهروي" كيف أن أبا زيد «وكان من شيوخ الصوفية، المعاصرين له في مرو» كان يقول لمريده العلوي: ((لن تشم رائحة التصوف، حتى تخرج من علويتك كلية، ويقصد بها التجبر والترفع)).

وكانت هذه المقالة، تعبر تعبيراً دقيقاً عن العلة التي حالت دون اتصال الشيعة بالمتصوفة[1].

فقد كان التشيع يعني الإيجابية المطلقة، إما بالسيف كما فعل الزيدية «خوارج الشيعة» وإما بالدعوة السرية، كالإسماعيلية، وإما بالاستعداد للثورة، كما عند الأمامية..

أما التصوف، فقد كان يرسف بالعجز والضعف، التسليم بالضعف، والإعراض عن المادة والطموح وعن الشرف الذي يتصل بالنسب الأصلي، لهذا كان المتصوفة ينفرون من العلويين ولا يريدون لهم أن ينضموا إلى حركاتهم، وإن كان التشيع، أخذ يخطو وئيداً نحو التصوف، أملاً في استغلال مكانته وتطويعه لأغراضه.

---

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص253.

كهذا ساد التشيع في موازاة التصوف، يتبنى الزهد الشديد، والظهور في لابس الصوف الذي يعبر عنه، كذلك فقد كان التصوف، يسير في موازاة التشيع، من حيث الأصول والجذور، وتفصيلات الرومانيات، وأوصاف الإمامة والصلة بين الشيخ والمريد، وغير ذلك.

ومن هنا وجدنا تنفيراً من الأئمة للشيعة عن الالتحاق بالمتصوفة التحاق اتباع، مع إباحة التظاهر بالتصوف تقية، أو استمالة للناس عن طريق التصوف..[1]، ونموذجنا على ذلك في "أبي عبد الله الشيعي" الذي وطد للفاطميين بناءهم، وأسس دولتهم قبل سنة/297هـ -909م/.

وليس بعيداً، أن نجد من الأدلة والبراهين، ما يثبت أن الحلاج نفسه كان داعياً إسماعيلياً أو قرمطياً أو شيعياً، فقد استخدم طاقته الصوفية، ونفوذه الروحي، لتأثير في الناس، ودعوتهم إلى نصرة الفاطميين، أو القرامطة.

لقد كان في إمكان الصوفية، أي يعالجوا حركة الحلاج بالسكر والمحو والشطح، وغير ذلك من أحوال الصوفية، إلا أنهم لم يفعلوا بل تجنبوه إمارة على أهمية العامل السياسي في هذا الموضوع[2].

ومن هذا التوازي، ولعله التأثير الصوفي في التشيع، كان إطلاق الإسماعيليين على أنفسهم لقب الصوفية في فاتحة رسائلهم، وتسمية جماعتهم الثقافية بإخوان الصفا، وكان الصفا أفضل ما تمنى الصوفية أن يكون أصلاً لاشتقاق مشربهم.

---

[2] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص255.

ومن هذا التأثر أيضاً أن إخوان الصفا جعلوا المجاهدة الصوفية السبيل للترقي من مقام إلى مقام، للوصول إلى مقام الحجة عندهم، ويعتبر قمة ما يستطيع المريد الإسماعيلي أن يصل إليه، من معرفة ومن تصفية.

وكان أطرف وأوضح ما خلفه الصوفية من أثر في التشيع الإسماعيلي، بوجه خاص، ظهور الحاكم بأمر الله الفاطمي قبل سنة411هـ الموافق 1020م بمظهر صوفي كامل، لا بلبسه الصوف فقط، بل بما أضيف إليه من ادعاء الألوهية فأعاد إلى الحياة صورة أخرى عن الحلاج بعد قرن من الزمن، وعادت مع الحاكم، ذكر "أبي يزيد الخارجي"، الذي كاد يعوض دولة الفاطميين في صورة "أبي ركوة" الذي كان يعتبر نفسه من المتصوفة، ويجمع الناس حوله على زهده وتصوفه اللذين كانا يتمثلان في ركوته، التي كان يحملها دائماً، وكانت من تقاليده الصوفية إلى جانب تعلقه بالمهدية إمارة على عظم نفوذ التصوف في العالم الإسلامي ورواج سوقه في أذهان المسلمين[1].

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص256.

نتائج وآفاق

ويجمع كل الباحثين، على أن الأئمة أعرضوا عن متاع الحياة وزهدوا بما فيها .. حتى أن أبا الحسن أمير المؤمنين قال لها : ((إليك عني يا دنيا ، غيري غيري، وقال عن المال: ماذا يصنع بالمال من عما قليل يسلبه، وتبقى عليه تبعته وحسابه، وقال عن الدنيا : ما يصنع بالدنيا من خلق للآخرة)).

ومن يرجع إلى نهج البلاغة يجد صفحاته ملأى من أمثال هذه العبارات التي أقل ما يفهم منها التزهيد في الدنيا والترغيب في الآخرة، حتى ليخيل إليك أن الدنيا خلقت عبثاً ولهواً، وأن الإنسان فيها عابر...

وإذا كان هذا منطق عليّ بن أبي طالب، ومنطق أبنائه من الأئمة، فكيف لا ترى في شيعتهم، نواة الصوفية الأولى، ومن ثم فكيف لا يكون التصوف هو التشيع[1] .

ولا نتحدث الآن عن الشخصيات الصوفية المتشيعة التي مرّ ذكرها على لسان الدكتور الشيعي لأننا لسنا بحاجة إلى ذكرها بعد أن عرفنا المبررات في أغفال التصوف عندهم مؤخراً، ولكن هناك عبارة يرددها الشيعي ويعتبرها من الأسباب التي أجفلت الشيعة من التصوف، وهي تسوية برواية الهروي إلى أبي زيد أحد شيوخ الصوفية في مرو، أنه كان يقول لمريده العلوي: ((لن تشم رائحة التصوف حتى تخرج من علويتك كلية))، ويقصد بها الترفع والتجبر، لقد استوقفتني رواية الهروي هذه، عند كلمتين منها، وهما الترفع والتجبر، فقد كان عليّ «وهو يروي

---

[1] –أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص257.

هـذه العبـارة» أن لا يـذهب بعيـداً بتفسـير القصـد منـها، بـل كـان عليـه أن يـترك تفسيرها لتذوق القارئ.

ليس في عبارة "أبي زيد"، ما يشير إلى هذا التفسير، وإنما يقصد منها أن يقطع المريد كل علائقه، حتى بأعز الأشياء عليه، وأحبها إليه، ويكتفي بعلاقته الأصيلة بخالقه، لأن الإقبال على الله بالكلية يكون بالأدبار عما سواء بالكلية.. فإذا كان المريد العلوي، يبقى متمسكاً بعلويته وعائلتيه، يبقى في قلبه شريك لله عز وجل وهذا شيء يتنافى مع صحة السلوك فمن أين جاءنا هذا الهروي بهذا التفسير الغريب أو يقصد بها الترفع والتجبر[1]..

ولوحظ أن في أقوال الشيعي في هذا البحث، مواقف وآراء متناقضة، منها ما يجعل التشيع هو التصوف، والتصوف هو التشيع.

ومنها، ما يجعل من كلمة أبي زيد ومواقف غيره من الصوفيين من أبناء البيت العلوي، يحسبون حساباً لموقف الصوفية منهم، إذا كانت رائحة التصوف ممنوعة على أبناء هذا البيت إذا ظلوا ينتسبون إليه، ويعتبرون الانتساب إليه شرفاً وفخراً، فكيف على موالي أبناء هذا البيت!!.

ولكن رغم كل هذا بقي التشيع يسير في موازاة التصوف، وذلك لأنه يتبنى الزهد الشديد الذي دعا إليه الأولون بزعمهم، وسلم للاستسلام والعجز خلافاً للذين يدعون للثورة كالزيدية وغيرهم، وكان ارتداء الصوف خير شعار يعبر عنه...

ومنها ما يجعل التشيع يسعى لاستغلال بكافة التصوف وتطويعه لأغراضه ومصالحه.

[1] -أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص259.

ومنها، أن التصوف يسير موازاة التشيع، من حيث الأصول والجذور وتفصيلات الروحانيات، وأوصاف الإمامة، والصلة بين الشيخ والمريد ثم يقول: ((إن الأئمة، نفّرت الشيعة من التصوف، وأباحت التظاهر بها تقية، واستمالة للناس، عن طريق التصوف))[1] .

ويقول: ((أن عبد الله الشيعي، مؤسس دولة الفاطميين، كان الفاطميون يعدونه صوفياً.. ثم يتذكر أن معروفاً الكرخي، اتصل بالإمام الرضا، ولا أدري كيف يوفق بين الجذورية، والتفصيلات، والأصول، وبين السعي للاستغلال، وبين السير وبالموازاة، وبين التنفير من التصوف وإباحة التظاهر به تقية)).

وأخيراً بين صلة معروف بالرضا وما يقابلها من تنفير الأئمة، كل هذه الأمور تبقى بحاجة إلى المعالجة الجدية على ضوء الواقع التاريخي، لأن ما ورد بهذا الصدد، لا يعطي البرهان عن حقيقة موقف الشيعة من التصوف، حتى ولا على حقيقة موقف الحلاج من التشيع، وكيف ينبغي أن يسلم الباحث في هذه الالتواءات العجيبة في هذا المنعطف التاريخي.

في اعتقادي ليس للأئمة علاقة بقضية التنفير، ولا بإباحة التقية وإنما الذي جعل الشيعة تتردد في قبولاه مؤخراً، هو أنها أخذت تنحرف عن حقيقتها، وتتطلع إلى تكوين مجتمع جديد، غير مجتمعها الذي قامت عليه وإلى نظام له طابع خاص، وطراز من الحياة مميز، وإنها استهدفت منافسة أصحاب المذاهب الفقهية، والعقلية، وأصحاب الطموحات الأرستقراطية، هذا في تصوري، هو أصح الأسباب لانكماش الشيعة عن التصوف.

---

[1] –أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص260.

ومما جعل أكثر طوائف الباطنية من الشيعة تنتصر للتصوف، هو أنه تلاقي معها في جوهر القصد، كإخوان الصفا عند الإسماعيليين، ويبدو أن هؤلاء اعتبروا التصوف مشتقاً من الصفاء –كما زعم بعضهم..

ولكن الأمر الذي لايزال غامضاً عندي هو محاولة أبو حامد الغزالي تبرير شطط، ولا أقول شطح الحلاج الذي استنكره عليه الصوفيون أنفسهم في أيام حياته، في حين أنه هاجم الباطنية بكتاب مستقل وكل المؤرخين يقولون: ((إن الحلاج كان داعياً من دعاة الباطنيين، وقد تعرض هو والسهروردي لأقسى العقوبات)).

وأخيراً يرى الدكتور الشيعي أن التشيع انفصل عن التصوف بسبب حركة أمراء القزلباش في إيران، وما رافق هذه الحركة من خطر على الحكومة والذي قام بعملية الفصل هذه هو شيخ الإسلام "محمد باقر المجلسي"[1] سنة 1037هـ الذي أنكر التصوف على أبيه، هذا ولم يثبت أن الباقر الذي كان يقول: ((اللهم أعني على الدنيا بالغنى، وعلى الآخرة بالتقوى))، أنه كان صوفياً كما زعم الدكتور الشيعي، وهل يطلب الغنى من يدعو إلى الزهد[2]؟؟.

[1] – محمد باقر المجلسي من علماء الشيعة الأمامية الإثني عشرية، ولد في عام 1037 هـ، في مدينة أصفهان التي كانت آنذاك من المراكز العلمية المعروفة في العالم الإسلامي، وكان والده المولى محمد تقي المجلسي من مفاخر علماء الشيعة، له مؤلفات كثيرة في شتى المجالات ينتهي نسب عائلة العلامة المجلسي إلى أحمد بن عبد الله المعروف ب الحافظ أبو نعيم المتوفى عام 430 ه، صاحب الكتاب المعروف ب حلية الاولياء في طبقات الاصفياء.

[2] –أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص264.

تقدير وتقويم

لن توغل كثيراً في هذا البحث المرقوم ببراعة "الأستاذ أحمد علي حسن" خشية الانزلاق في أتون الفتنة التي عرضنا دائماً على لم الشمل بين أهل الصلاة السنة والشيعة، ولكننا نبقى محافظين على الأساس العلم الذي وضعناه في هذا الكتاب والمتضمنة أن التصوف الأول الذي نشأ بين ظهراني السلف الصالح والذي حافظ على التوازن في معادلة الإسلام: دنيا أخرة –جسم روح –عقل نقل...إلخ، هذا التوازن هو الأساس وهو معيار الحكم ومحتده ومتنبه والرسول عرج على السماء ليزود منها، ثم يعود إلى الأرض ليضع حصيلة هذه التجربة في خدمة الإنسان، وعلى العكس محاق له المتصوف "جنجو": ((لو كنت محل الرسول لبقيت في السماء)).

الفصل العاشر

بعض أقطاب التصوف

لقد امتلأ الحيز غير اليسير من ساحة العالم الإسلامي بالتصوف، ولهذا فمن المتعذر أن نعرض لكافة هؤلاء، وسنكتفي بالوقوف قليلاً عند بعض المفاصل، وسنحاول في تناول هؤلاء الأقطاب، ترتيب موضوعنا على أساس البدء في مدرسة بغداد الصوفية والمنتمون إليها، ثم نعرج ثانية إلى القسم الآخر من المتصوفة لاسيما أن هذا القسم ناله –حقيقة أو اتهامات– بعض الكدورات التي سنناقشها .

أبو سعيد الحراز

حياته ومنزلته:

هذا نموذج فريد من الصوفية في مدرسة بغداد، خصصت له هذه الصفحات لأهميته ولمنزلته العالية بين مشاهير التصوف، ولتأثيره في جميع صوفية بغداد بما في ذلك الحلاج الذي نبذه أكثر المتصوفة، وكذلك تأثر به ابن عربي.

هو أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز، كان أحد المشهورين بالورع والمجاهدة، وهو من اهل بغداد ومشايخهم، صحب ذا النون المصري سرياً السقطي وشرف الحارث، وهو أول من تكلم قال عنه صاحب الحلية: ومنهم العارف المعروف الكامل بالبيان موصوف، له الكتب المذكورة مثل كتاب **الصدق** و**الأجوبة المشهورة**، صحب ذا النون ونظراءه، انتشرت بركاته على أصحابه ومتبعيه، وسيد من تكلم في علم الفناء والبقاء[1] ذكر عنه الكلاباذي أنه ممن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل ويقال له لسان التصوف[2].

سمي بالخراز نسبة إلى خرز الجلود، وقال عنه الجنيد: ((لو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبو سعيد لهلكنا، أقام كذا وكذا سنة ما فاته ذكر الحق تعالى بين

[1] -أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص246.

[2] -الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص11.

الحرزتين[1]، يضاف إلى ذلك كله قول "أبي بكر الطرسوسي": ((أبو سعيد الخراز قمر الصوفية))[2].

والقضية الآتية التي دارت في القوم بين الخراز وإبليس إنما يدل على جانبين مختلفين:

- جانب من الصوفية يتمثل في زهدهم عن ملذات الدنيا ويدل أيضاً على منزلة الخراز.

- أما الجانب الآخر فهو مأخذ على الصوفية استطاع به ابن الجوزي أن يوجه سهامه ضدهم، فقد ذكر "السلمي" عن أبي سعيد الخراز أنه قال: ((رأيت إبليس في النوم وهو يمر عني ناحية فقلت لهك تعالى! فقال: أيش أعمل بكم! أنتم طرحتم من نفوسكم ما أخادع به الناس، قلت: ما هو؟ قال: الدنيا ! مثلما ولي عني التفت إلي وقال: غير أن لي منكم لطيفة!، أي أمراً يخفى عليكم كونه يضركم قلت: ما هو؟ قال: صحبة الأحداث، قال أبو سعيد: وقل من يتخلص من هذا من الصوفية))[3].

---

[1] – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، حاشية على شرح شيخ الاسلام زكريا الأنصاري للرسالة القشيرية، ج1، ص167 وكذا الهامش.

[2] – أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد المعروف **بالخطيب البغدادي**: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، وضعه في أزهى عصور الإسلام منذ تأسيسها إلى وفاته عام 463هـ، ج4، ص276.

[3] – أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص232.

وبهذه الحكاية عرف أن جميع ما يتوسل به الشيطان إلى إهلال الإنسان شهواته المتعلقة بالدنيا، فكل من زهد فيها ضعفت خواطر الشيطان عنده وقل قبوله لها[1].

اعترف الخراز بأن الصوفية لم يستطيعوا التخلص من صحبة الشباب المرد، فهذا ما حدث في الواقع "لأبي الحسن النوري" الذي قول: ((رأيت غلاماً عميلاً ببغداد فنظرت إليه ثم أردد النظر فقلت له: تلبسون النعال الصرارة التي تحدث صوتاً أثناء السير وتمشون في الطرقات؟! قال: أحسنت! أتحمش بالعلم؟! أي المغازلة)).

وابن الجوزي عندما ذكر في كتابه **تلبيس إبليس** على كثير من الصوفية في صحبة الأحداث وضع لنا بعض الأسباب التي بتعلل بها هؤلاء المتصوفة في ذلك فيذهب إلى أن الصوفية سدوا على أنفسهم باب النظر إلى النساء لبعدهم عن مصاحبتهن واشتغلوا بالتعبد عن النكاح، وقد اتفقت لهم صحبة الأحداث على وجه الإرادة وقصد الزهادة، ولكن إبليس أمالهم إليه، من هؤلاء أخبث القوم وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقول بالحلول، وزعموا أن الحق اصطفى أحباباً حل فيها بمعاني الربوبية وقال: ((منهم أيضاً أنه حال في المستحسنات ذاكرين أنهم يرون الله في الدنيا ثم أجازوا أن يكون ذلك في صفة الآدمية، ولم يكتفوا بذلك بأن يعلوه حالاً في الصورة الحسنة بل استشهدوه أيضاً في رؤيتهم الغلام الأسود، وقد تعللوا في ذلك كله بما روى عن النبي ﷺ أنه قال: ﴿اطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حِسَانِ الْوُجُوهِ﴾))[2].

---

[1] – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج1، ص168 الهامش.

[2] - الحديث ورد بطرق ألفاظ مختلفة ولكنه لا يصح رفعه لرسول الله ﷺ، وقال البعض إسناده ضعيف جداً.

ولكن ابن الجوزي ذكر أن هذين الحديثين لا أصل لهما، بل تنكر الآيات القرآنية حيث يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴿17﴾ وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ﴿18﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ **الغاشية/17-19**، فلم يحل النظر إلا على صور لا يمازجها شهوة ولا تعتريها لذة، يضاف إلى ذلك قول الجنيد: ((جاء رجل إلى ابن حنبل ومعه غلام حسن الوجه فقال له: من هذا؟ قال: ابني، قال أحمد: لا تجيء به معك مرة أخرى، فلما قام الرجل قيل له: أيد الله الشيخ! إنه رجل مستور وابنه أفضل منه، فقال أحمد: الذي قصدنا إليه من هذا الباب ليس يمنع عنه سترهما))، على هذا رأينا أشياخنا وبه حيرونا في أقوالهم، ويؤكد هذا ما ذهب إليه نشر الحافي من تحذيره الصوفية من مصاحبة الأحداث، ويضيف ابن الجوزي بأن: ((السلف كانوا يبالغون في الإعراض عن المرد، وقد روى عن الرسول ﷺ أنه أجلس الشاب الحسن الوجه وراء ظهره))[1].

قيل عن الخراز أنه كان كثير التواجد عند ذكر الموت فشل عن ذلك الجنيد قال: ((العارف قد أيقن أن الله لم يفعل شيئاً من المكاره بغضاً له ولا عقوبة ويشاهد في صنائع الله الحالة به من المكاره صفواً لمحبة بينه وبين الله، وإنما ينزل له هذه النوازل ليرد روحه إليه اصطفاء له واصطناعاً له، فإذا كوشف العارف بهذا وما أشبه لم يكن بعجيب أن تطير روحه إليه اشتياقاً وتنقلب من وطنها اشتياقاً، فلذلك ما رأيت من التواجد عند ذكر المون وربما أتى على ذلك على قرب فتيه والله يفعل بوليه ما يشاء وما يحب))[2].

---

[1] -ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص282-294.

[2] -السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص380.

إسناده للحديث:

حدث أبو سعيد شيئاً يسيراً عن إبراهيم بن بشار صاحب إبراهيم بن أدهم ويتحدث مؤرخوه كلهم بأنه روى الحديث التالي بإسناده.

قال أبو سعيد الخراز حدثنا عبد الله ابن إبراهيم الفقاري حدثنا جابر بن سليم عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن عائشة قالت: قال رسول الله: ﴿الشُّؤْمُ، سُوءُ الْخُلُقِ﴾ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ، وَفِي إِسْنَادِهِ ضَعْفٌ[1] .

وقد تحققت الأخلاق الحمدية في أبي سعيد الخراز، فمن تلميذة له قالت: ((كنت أساله مسألة والإزار بيني وبينه مشدود، فاستفزني حلاوة كلامه فنظرت في ثقب من الإزار فرأيت شفته، فلما وقع عيني عليه سكت وقال: جرى ها هنا حدث فأخبريني ما هو؟ فعرفته أني نظرت إليه، فقال: أما علمت أن نظرك إلى معصية وهذا العلم لا يحتمل التخليط ولذلك حرمت هذا العلم[2]، قال أبو سعيد: مثل النفس مثل ماء واقف طاهر صاف فإن حركته ظهر ما تحته من الحمأة، وكذلك النفس تظهر عند المحن والغاقة والمخالفة، ومن لم يعرف ما في نفسه كيف يعرف ما بربه))؟!.

ولما كان من الأخلاق الاعتراف بالجميل فقد سئل الخراز عن قول الرسول ﷺ: ﴿جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا﴾، فقال: ((يا عجباً لمن لم ير محسناً

---

[1] – أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص249 والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج4، ص276، و أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص228-229.

[2] – أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: صفة الصفوة، ج2، ص246، والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج4، ص477.

غير الله كيف لا يميل إليه بكليته، قال ابن كثير: وهذا الحديث ليس بصحيح، ولكن كلامه عليه من أحسن ما يكون))[1].

العلم والمعرفة:

حاول أبو سعيد الخراز بمنهاجه الدقيق الوصول إلى معرفة ما وراء الطبيعة معرفة يقينية، فهو تارة يفضل العلم على المعرفة، والمعرفة على العلم تارة أخرى، وربما كان هذا التناقض لأنه كان ينظر مرة أخرى إلى الحق نفسه الذي يمثل الوحدة في الوجود على أساس المعرفة، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن على حد قول أبي سعيد نفسه، هذا القول استغله محي الدين ابن عربي في مذهبه الفلسفي الصوفي العام الذي هو مذهب وحدة الوجود، المتضمن أن الوجود في حقيقته وجوهره شيء واحد متعدد في النظر والاعتبار، كأن لأقوال أبي سعيد أثرها في تصوف الحلاج فلنتتبع إذن أقوال أبي سعيد الخراز.

ذكر الكلاباذي عنه أنه قال: ((المعرفة بالله هي علم الطلب لله من قبل الوجود له والعلم بالله وبعد الوجود)).

فالعلم بالله أخفى وأدق من المعرفة بالله[2]، أي أن المعرفة كانت مثل خلق وإيجاد العلم أو قبل وجود الإنسان واتصاله بالبدن، وهي أقوال لها مثيل عند النوري والجنيد، أما العلم فهو بعد الوجود ولذلك كان أخفي وأدق من المعرفة والقول الآتي أكثر وضوحاً من سابقه، كان أبو سعيد نائماً فانتبه وقال: اكتبوا ما وقع لي في هذا النوم، إن الله تعالى جعل العلم دليلاً عليه ليعرف، وجعل الحكمة أي المعرفة رحمة منه عليهم ليؤلف، فالعلم دليل إلى الله، والمعرفة دالة على الله، فبالعلم تنال المعلومات

[1] -ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص58.

[2] -الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص40.

وبالمعرفة تنال المعروفات، والعلم بالتعلم والمعرفة بالتعرف، فالمعرفة تقع بتعريف الحق والعلم يدرك بتعريف الخلق ثم تجري الفوائد بعد ذلك[1]، فالمعرفة خاصة بالحق أي اللّه والعلم خاص بالخلق أي المخلوقات والمحدثات.

ولكن كيف تتأتى المعرفة؟ يرى أبو سعيد: ((تأتي القلب من وجهين: من عين الجود، ومن بذل المجهود، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ **العنكبوت/69**، فالمعرفة إذن إلى جانب أنها فيض من اللّه فهي أيضاً اكتساب ومجاهدة تقوم بها النفس في سبيل اللّه، ومن أساليب المجاهدة العبادة كالصوم والذكر والدعاء))[2] .

وللصوفية فهمهم الخاص ومن ذلك ما قاله أبو سعيد في كاتب له يصف أدب الصلاة: ((إذا رفعت يديك في التكبير فليكن في قلبك الكبرياء أي للّه تعالى ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من اللّه تعالى حتى تنسى الدنيا والآخرة في كبريائه))، ومعنى قوله هذا كما يقول "سراج الطوسي": ((أن العبد إذا قال اللّه أكبر ويكون في قلبه شيء غير اللّه فلا يكون صادقاً في قوله اللّه أكبر))، ثم يقول الخراز: ((وفيه العلم الجليل لأهل الفهم، وإذا ركع فالأدب في ركوعه: أن ينصب ويدنو ويتدلى حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش ثم يعظم اللّه حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من اللّه عز وجل ويصغر نفسه حتى يكون أقل من الهباء، فإذا رفع رأسه وحمد اللّه يعلم أنه هو ذا يسمع ذلك، وإذا سجد فالأدب في سجود أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من اللّه تعالى، لأن

[1] – أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص230.

[2] – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج1، ص167.

أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود فيجب أن ينزهه عن الأضداد بلسانه ولا يكون في قلبه أجل منه ولا أعز منه، ويتم صلاته ولا يكون في قلبه شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا ينشغل بشيء غير الذي هو واقف بين يديه في صلاته، وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم، كل ذلك يعقل ما يقول وما يخاطب ولمن حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذي قد دخل في الصلاة))[1].

والصلاة عند الخراز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمعي هراء وضياع إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التي يشتمل عليها، فالرحيل إلى الحج عند الجنيد هو الرحيل عن جميع الذنوب، وقطع مراحل الحج هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله، وخلع الثياب للإحرام هو خلع صفات البشرية، والوقوف بعرفة هو التأمل في الله لحظة واحد، والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الأغراض الجسدية، والطواف بالبيت هو إدراك للصفاء والمروءة، وزيارة منى هو ذهاب جميع المنى، ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا، ورمي الجمار هو رمي ما يصاحب الحاج من أفكار جسدانية[2].

وربما كان سبب تأويل الجنيد الباطني لفريضة الحج ما حدث بينه وبين جارية تطوف بالبيت حيث يقول: ((حججت على الوحدة مجاورت بمكة فكنت إذا جن الليل دخلت الطواف فإذا بجارية تطوف وتقول:

أبى الحب أن يخفى وكم قد كتمته   فأصبح عندي قد أناخ وطنبا

إذا اشتد شوقي هام قلبي بذكره   فإن رمت قرباً من حبيبي تقربا

ويبدو فأفنى ثم احيى به له   ويسعدني حتى ألذ واطربا

---

[1] -السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص205-206.

[2] -نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص89-90.

وقال فقلت لها : يا جارية أما تتقين الله في مثل هذا المكان تتكلمين بمثل هذا الكلام، فالتفتت إلي وقالت: يا جنيد

لولا التقى لم ترني   أهجر طيب الوسن
إن التقى شردني   كما ترى عن وطني
أفر من وجدي به   بحبه هيمني

ثم قالت يا جنيد تطوف بالبيت أم برب البيت؟ فقلت: أطوف بالبيت، فرفعت طرفها إلى السماء وقالت: سبحانك! ما أعظم مشيئتك في خلقك! خلق كالأحجار يطوفون بالأحجار ثم أنشأت تقول:

يطوفون بالأحجار يبقون قربة   إليك وهم أقسى قلوباً من الصخر
وتاهوا فلم يدروا من التيه من هم   وحلوا محل الترب في باطن الفكر
فلو أخلصوا في الرد غابت صفاتهم   وقامت صفات الود للحق بالذكر[1]

ومثل هذه الأقوال عندهما تقابل ظاهر الشريعة في الدين بباطن الحقيقة في التصوف، كما أنها يتبين أنه ليس في الإمكان فصل إحداهما عن الأخرى.

ولكن ما هو الطريق إلى الله؟ كيف نصل إلى خالص العلم؟ كيف نرد على حياض المعرفة؟ سئل أبو سعيد عن ذلك فأجاب: ((التوبة وذكر شرائطها ثم ينقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ومن مقام المريدين إلى مقام المشتاقين، ومن مقام المشتاقين إلى مقام الأولياء، ومن مقام الاولياء إلى مقام المقربين)).

---

[1] – تاج الدين عبد الوهاب بن علي **السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص35.

وذكر لكل مقام عشر شرائط إذا عاناها وأحكمها وصلت القلوب هذه المحلة، وأدمنت النظر في النعمة وفكرت في الأيادي والإحسان فانفردت النفوس بالذكر وجالت الأرواح في ملكوت عزه بخالص العلم به واردة على حياض المعرفة إليه صادرة ولبابه قارعة وإليه في محبته ناظرة، أما سمعت قول الحكم وهو يقول:

أراعي سواد الليل أنساً بذكره وشوقاً إليه غير مستكره الصبر

ولكن سروراً دائماً وتعرضاً وقرعاً لباب الربّ ذي العز والفخر

فحالهم أنهم قربوا فلم يتباعدوا، ورفعت لهم منازل فلم يخفضوا، ونورت قلوبهم لكي ينظروا إلى ملك عدن بها ينزلون فتاهوا بمن يعبدون وتعززوا بمن يكتفون حلوا فلم يظعنوا واستوطنوا محلته فلم يرحلوا، فهم الأولياء وهم العاملون وهم الأصفياء وهم المقربون أين يذهبون عن مقام قرب هم به آمنون؟ وعزفوا في غرف هم بها ساكنون جزاء، بما كانوا يعملون فبمثل هذا فليعمل المعاملون[1]!.

وشروط التوبة ذكرها أبو سعيد في كتابه **الصدق** حيث يقول: ((أول التوبة هو الندم على ما كان تفريط في حق أمر اللّه ونبيه والعزيمة على ترك العود في شيء مما يكره اللّه عز وجل ودوام الاستغفار ورد كل مظلمة للعباد من مالهم والاعتراف للّه تعالى، ولزوم الخوف والحزن والاشفاق ألا تكون مصححاً والخوف ألا تقبل توبتك ولا تأمن أن يكون قد رآك اللّه على بعض ما يكره فمقتك)).

ومن صدق التوبة ترك الأخدان والأصحاب الذين أعانوك على تضيع أمر اللّه تعالى والهرب منهم وأن تتخذهم أعداء أو يرجعوا إلى اللّه، قال تعالى: ﴿الْأَخِلَّاء يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ **الزخرف/67**.

---

[1] - أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص248-249.

ومن صدق التوبة خروج المآثم من القلب والحذر من خفايا التطلع إلى ذكر شيء مما أنبت إلى الله منه، قال الله: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ **الأنعام/120**، والمؤمن كلما كثر علمه بالله تعالى حقت عليه التوبة أبداً، ألا ترى أن النبي ﷺ يقول: ﴿إِنَّهُ ليغان عَلَى قَلْبِي فَاسْتَغْفَرَ اللهُ وَأَتُوبُ إِلَيْهُ كُلَّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ﴾ ؟.

فمن طهر قلبه من الآثام والأدناس وسكنه النور لم يخف عليه ما يدخل قلبه من خفى الآفة وما يلزمه من الهمة بالزلة قبل الفعل فيتوب عند ذلك[1]، فمن شروط التوبة عند الخراز أن يفعل الإنسان ما أمره الله به وأن ينتهي عما نهاه عنه، فأول الطريق الصوفي إذن هو التمسك بالشريعة، فالطريقة والحقيقة تعترضان وجود الشريعة وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها : وأتوا البيوت من أبوابها على حد قول جولد تسهير[2].

الخراز بين ابن عربي "وحدة الوجود" وابن القيم "التوحيد" :

قيل لأبي سعيد : ((بم عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدين أي في صنعه[3]، ثم قال: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، فلنمض إذن إلى ابن عربي في كتابه **فصوص الحكم** حيث يقول: ((إن العين الوجودية واحدة مختلفة بالأحكام أي الصور، ولهذا وصف الحق بالأضداد وعرف بها))، وقال أبو سعيد الخراز: ((وهو وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه

---

[1] –أبو سعيد الحزاز: كتاب الصدق أو الطريق إلى الله، ص24-26، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الحليم محمود.

[2] – جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص156.

[3] – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج1، ص158.

بين الأضداد في الحكم عليه بها، وإن صفات الأضداد التي وصف بها الحق كوصفه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن))، فهو الأول والباطن من حيث الذات، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته، وهذا معنى قول أبي سعيد الخراز: ((وأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد))، فابن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجودة المادية حيث يقول: ((فهو أي الحق ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات))[1].

أما ابن القيم الجوزية فله رأي آخر بالنسبة لهذه الأسماء الأربعة الأول والآخر والظاهر والباطن، حيث يربط بينها وبين التوحيد القائم على تنزيه الله عن صفات المحدثات، فهو يرى أن المثال العلمي غير الحقيقة الخارجية وإن كان مطابقاً لها، فالمثال العلمي محله القلب، والحقيقة الخارجية محلها الخارج، وأركان العلم والمعرفة هي معرفة هذه الأسماء الأربعة وهي الأول والآخر والظاهر والباطن، فيجب على العبد أن يبلغ في معرفتها إلى حيث ينتهي به فهمه.

فكل شيء له أول وآخر وظاهر وباطن حتى الخطرة واللحظة والنفس وأدنى من ذلك وأكثر، ولكن أولية الله سابقة على أولية كل ما سواه وكذلك آخريته ثابتة بعد آخرية كل ما سواه، وظاهريته سبحانه فوقيته وعلوه على كل شيء وبطونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون أقرب إليه من نفسه، وهذا القرب غير قرب المحب من حبيبه، وذلك لأن مدار هذه الأسماء الأربعة على الإحاطة وهي إحاطتان: زمانية ومكانية، فإحاطة أوليته وآخريته بالقبل والبعد، فكل سابق انتهى إلى أوليته وكل آخر انتهى إلى آخريته، وكذلك أحاطت ظاهريته وباطنيته بكل

---

1 –ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص30 وج2 ص50-51.

ظاهر وباطن، فالأول معناه قدمه والآخر دوامه وبقاؤه، والظاهر علوه وعظمته والباطن قربه ودنوه، فينتج من هذا كله أن هذه الأسماء الأربعة تشتمل على أركان التوحيد، فهو الأول في أخريته والآخر في اوليته والظاهر في بطونه والباطن في ظهوره[1]، ونجد مثل هذه الأقوال عند أبي الحسين النوري وكذا الجنيد.

التوحيد عرف الخراز ربه حيث يذهب إلى أن ما يفوت العبد من الله سوى الله يسير، وكذلك كل حظ سوى الله فهو قليل، يضاف إلى ذلك تقسيمه لطبقات الناس في الفرح بالله:

- فالطبقة الأولى أن يكون فرحهم بالمعطي والإعطاء.
- والطبقة الثانية أن يكون فرحهم بالمعطي والعطاء.

ولكنه يرى أنه ينبغي على العبد أن يكون فرحه في العطاء بالمعطي، وأن تكون لذته في اللذات بخالفها، وأن يتنعم في النعم بالمنعم دون النعم، وأن يكون ذلك لأن ذكر النعمة عند ذكر المنعم حجاب، وكذلك رؤية النعمة عند رؤية المنعم حجاب[2]، ولكن إذا ما ورد الإنسان حياض المعرفة هل يتأتى له أن يعمل ما يخالف الشريعة؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل إليها تخالف الظاهر؟ هل الحقيقة تخالف

[1] – شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير بـ **ابن قيّم الجوزية**: طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص26-27، طبعة القاهرة، 1357هـ.

[2] – أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1 ص249.

الشريعة؟ الجواب رأيناه عند أبي سعيد، يقول: ((كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل))[1].

بل إن الخراز يبالغ في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية والحصول في عين القرب عندما يبذلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة يقول: من ظن أنه يبذل الجهد يصل فمتمن، ومن ظن أنه بغير بذل الجهد يصل فمتعن أي متعب نفسه[2]، أي أن الوصول والقرب من الحق تعالى موهبة منه وفضل وليس كسباً منهم لها، ولا يقدح في قوله هذا شيء أو أي اعتراض لأنه لابد للعبد من القيام بما أمره الله به خالصة وأن الهداية والمجاهدة أمر من الأمور التي سبقت بها العناية الإلهية واقتضتها مشيئة الله في الأزل.

فالله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، هل إنه تعالى جعل لنفسه أولياء وأصفياء ينعمون بقربه، فجعل لهم **نعيمين**: نعيم الروح ونعيم البدن، و**لسانين**: لسان في الباطن ولسان في الظاهر، وهذا معنى قول الخراز: ((إن الله تعالى عجل لأرواح أوليائه التلذذ بذكره والوصول إلى قربه، وعجل لأبدانهم النعمة بما نالوه من مصالحهم وأجر من نصيبهم من كل كائن، فعيش أبدانهم عيش الجنانيين أي أهل الجنة وهو خاص بنعيم أبدانهم الطيب الظاهر وعيش أرواحهم عيش الربانيين، لهم لسانان: لسان في الباطن يعرفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسان

[1] – أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص231.

[2] ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2 ص245-246.

الباطن في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم ولسان الباطن يناجي أرواحهم))[1].

أما عبارة الخراز وعيش أرواحهم عيش الربانيين، فالربانيون هم ورثة الرسل وخلفاؤهم في أممهم وهم القائمون بما بعثوا به علماً وعملاً ودعوة للخلق إلى الله على طريقهم ومنهاجهم، وهذه أفضل مراتب الخلق بعد الرسالة والنبوة وهي مرتبة الصديقية، ولهذا قرنهم الله في كتابه بالأنبياء فقال: ﴿وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَـئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَـئِكَ رَفِيقاً﴾ **النساء/69**، فجعل درجة الصديقية معطوفة على درجة النبوة وهؤلاء هم الربانيون وهم الراسخون في العلم وهم الوسائط بين الرسول وأمته، فهم خلفاؤه وأولياؤه وحزبه وخاصته وحملة دينه، وهم المضمون لهم أنهم لايزالون على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاء عِندَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾ **الحديد/19**، فمرتبة الصديقين فوق مرتبة الشهداء ولهذا قدمهم عليهم في الآيتين، ولهذا كان نعت الصديقية فوق مرتبة الشهادة وصفاً لأفضل الخلق بعد الأنبياء[2].

---

[1] – أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، ص229، عبد الحي بن أحمد **ابن العماد** الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج2، ص192.

[2] –ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص456.

الفناء والبقاء:

لما خص الله أرواح أوليائه التلذذ بذكره فقد وصل أبو سعيد الخراز هذا الذكر بالتوحيد الذي أساسه فناء العبد عن نفسه وصفاتها والبقاء بالحق حيث لا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء.

ذكر القشيري عنه أنه قال: ((إذا أراد الله تعالى أن يوالي عبداً من عبيده فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هوى، حينئذ صار العبد زمناً فانياً فوقع في حظه سبحانه وبرئ من دعاوى نفسه))[1].

يتضح من القول السابق منهج الخراز في علم الفناء والبقاء، فهو من الكبار المحققين الذين لم يردوا الفاني إلى بقاء الأوصاف حيث يكون الفناء فضلاً من الله وموهبة للعبد وإكراماً منه له واختصاصاً له به[2]، حينئذ يصير العبد زمناً فانياً.

أما براءة الفاني من دعاوي نفسه فهي حال من يقال له فلان بلا نفس، أي عبد رجع إلى الله عز وجل متعلق به وركد في قربه، فقد شيء نفسه وما سوى الله تعالى فلو قلت له: من أنت؟ وإلى أين؟ لم يكن له جواب غير أن يقول الله له لا يعرف سوى الله لما قد وجد في قلبه من التعظيم لله على حد قول أبي سعيد[3]، بل أن علامة الفاني عنده ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله ثم يبدو له باد

---

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص118.

[2] –الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص96-97.

[3] –السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص426.

من اللّه تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه أي فناء البقاء، ويبقى رؤية ما كان من اللّه للّه ويتفرد الواحد الصمد في أحديته فلا يكون لغير اللّه مع اللّه غناء ولا بقاء[1].

وهنا أثر الخراز واضح كل الوضوح فيما ذكر عن الجنيد عندما تحدث عن حقيقة الشهود التي تؤدي إلى ذهاب العبد عن وجده وصفاته ويبقى بوجود اللّه فقط، وهو ما يسمى عين الجمع وهي صفة أهل التوحيد الذين قطعوا من العلائق وهجروا فيه الخلائق وخلعوا الراحات وتوجسوا من كل مأنوس واستوحشوا من كل مألوف كما يقول الخراز[2].

وأول حال الفناء عند الخراز هو أن اللّه أخلى الفانين في أفعالهم من أفعالهم[3]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ﴾ **النحل/53**، والفناء أيضاً يقتضي الجمع الذي معناه عنده إنه أوجدهم نفسه في أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له وهو معنى قوله كنت له سمعاً وبصراً ويداً فبي يسمع وبي يبصر الخبر، وذلك لأنهم كانوا يتصرفون بأنفسهم لا لأنفسهم فصاروا منصرفين للحق بالحق[4].

وهنا يصبح أهل التصوف هم أقوم أعطوا حتى بسطوا ومنعوا حتى فقدوا ثم نودوا من أسرار قريبة ألا فأبكوا علينا، أي أن الحق والي عليهم نعمة وخوارق

---

[1] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص94-95.

[2] -السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص438.

[3] -المرجع السابق: ص285.

[4] -الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص90.

عاداته حتى سكنوا إليه وانشرحت صدروهم إليه فمنعوا من الالتفات إلى غيره حتى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا إليها كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري مفسراً لقول الخراز[1].

وصايا الخراز لمريديه:

نسبت إلى الخراز فرقة سميت باسم الخرازية.

يقول السراج الطوسي أنه: ((وجد في كتاب لأبي سعيد الخراز يوصي مريداً له في أن يخالص أصحابه مخالصة وأن يخالط أهل الدنيا مخالطة وأن يشاهدهم بظاهره ويخالفهم بفعله وأن لا يسلب دينه وأن لا يفعل فعلهم، فإذا ضحكوا بكى، وإذا مزحوا حزن، وإن استراحوا جد وتعب، وإن شبعوا جاع، وإن ذكروا الدنيا فليذكر الآخرة ويصبر على قلة الكلام والنظر والحركة والطعام والشراب واللباس.

وهناك وصية أخرى يقول فيها: احفظ وصيتي أيها المريد بأن ترجع إلى نفسك الخبيثة فتذيبها بالطاعة وتفارقها وتميتها بالمخالفة وتذبحها بالإياس فيما سوى الله وتقتلها بالحياء من الله ويكون الله حسبك وتسارع في جميع الخيرات وتعمل في جميع المقامات وقلبك وجل أن لا يقبل منك.

فهذا حقائق القبول والإخلاص والصدق حتى تتخلص وتصير إلى الله تعالى والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد))[2].

ولنختتم هذا الفصل بقول أبي سعيد في أدب المريد وصدق إرادته: ((من أدب المريد وعلاقة صدق إرادته أن يكون الغالب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل واحتمال المكاره كلها عن عبيده وعن خلقه حتى يكون لعبيده أرضاً يسعون عليها،

---

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص127 وكذا الهامش.

[2] –السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص334-335.

ويكون للشيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق على هذا يتشكى شكواهم ويغتم لمصائبهم ويصبر على آذاهم، فإن هذا مراد الله من المريدين الصادقين: أن يعطفوا على الخلق من حيث عطف الله تعالى عليهم تأدبوا بآداب الأنبياء والصديقين وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع الحجب التي بينه وبين الله مادام هو متمسكاً بهذه الآداب ومتخلقاً بهذه الأخلاق ويكون مستعيناً في ذلك بالله متوكلاً على الله راضياً عنه))[1].

[1] -السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص275-276.

جعفر بن محمد الخلدي

حياته ومنزلته:

يعتبر الخلدي من أهم شخصيات التصوف السني في مدرسة بغداد الذي حمل لواءه الحارث المحاسبي وأكد طريقه ووضع قواعده وهذب مناهجه "أبو القاسم الجنيد" فوصل إلى ذروته الغزالي.

اسمه هو: جعفر بن محمد بن نصير أبو محمد الخواص، بغدادي المنشأ والمولد، صحب الجنيد وعرف بصحبته وصحب النوري وغيرهما من مشايخ الوقت، وكان المرجع إليه في علوم القوم وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم[1]، وقد عرف بالخلدي نسبة إلى الخلد محله ببغداد[2].

ولكن جعفراً نفى هذه النسبة ويعطينا سبباً آخر لتسميته "بالخلدي" يقول: ((كان يوماً عند الجنيد بن محمد وعنده جماعة من أصحابه يسألونه عن مسألة وهي: أنطلب الرزق؟، فأجابهم جعفر: إن علمتم في أي موضع هو فاطلبوه وإن علمتم أنه نسيكم فذكروه، فقالوا: أندخل البيت ونتوكل على الله؟، فقال: أتجربون الله بالتوكل؟ فهذا شك، قالوا: فكيف الحيلة؟ فقال: ترك الحيلة، فقال له الجنيد: يا خلدي من أين لك هذه الأجوبة؟، فجري اسم الخلدي عليه إلى يومه هذا، ثم قال الخلدي: ووالله ما سكنت الخلد ولا سكنه أحد من آبائي))[3].

هذه القصة تدل على تفهم الخلدي لحقيقة التوكل السني الذي كان أساسه حديث أنس بن مالك حيث قال: ((جاء رجل على ناقة فقال: يا رسول الله! أدعها وأتوكل؟

---

[1] -السلمي: طبقات الصوفية، ص434.

[2] -ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج2 ص378.

[3] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج2، ص227.

فقال: أعقلها وتوكل))، وهو توكل يتفق تمام الاتفاق مع السعي في سبيل تحصيل الرزق[1]، أي أن حقيقة التوكل هو ترك الاتكال على الغير حيث يكون الله للمتوكلين حيث كان لهم إذا لم يكونوا موجودين[2]، وهو التوكل الذي تنادي به بعض الآيات القرآنية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ **إبراهيم/12**، فخصّ توكل المتوكلون من توكل المؤمنين، ثم توكل خصوص الخصوص فقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ **الطلاق/3**، لم يردهم إلى شيء سواه كما قال سيد المرسلين وإمام المتوكلين[3]، ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً﴾ **الفرقان/58**،﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴿217﴾ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴿218﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾ **الشعراء/218**.

وكان مولد جعفر الخلدي/سنة252هـ/، وكان في ابتداء أمره وإرادته ليلة نائماً، فإذا بهاتف يهتف به ويقول: ((يا جعفر امض إلى موضع كذا وكذا واحفر فإن لك هناك شيئاً مدفوناً قال: فجئت إلى الموضع وحفرت فوجدت صندوقاً فيه دفاتر وإذا فيه حزمة فأخرجتها وقرأتها فإذا فيها أسماء ستة آلاف شيخ من أهل الحقائق والأصفياء والأولياء من وقت آدم إلى زماننا هذا ونعوتهم وصفاتهم، وكلهم كانوا يدعون هذا –يعني مذهب الصوفية، وكان في تلك الكتب عجائب فقرأ ولم يدفع إلى أحد ثم دفنها ولم يظهر ذلك لأحد إلى أن مات))[4].

---

[1] –نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص49 الهامش.

[2] الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص72.

[3] –السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص78.

[4] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص227-228.

وكان "الخلدي" أراد بذلك أن يجعل التصوف قديماً قدم خلق الإنسان، وهذا ما نجده عند "أبي الحسين النوري" الذي جعل من آدم من وصل إلى درجة المعرفة بالله نظير ما نراه دائماً عند الصوفية، ويظهر من قوله أنه لم يختص به قوم دون قوم آخر، وما التصوف الإسلامي عند كل صوفي إلا تتبعاً وتطوراً للتصوف الإسلامي عامة مستمداً قواعده من الدين نفسه شأنه في ذلك شأن أي تصوف آخر حين ينبع من طبيعة الدين الذي نشأ عليه وتطور خلاله.

ولما كان الخلدي مرجعاً للقوم في فهم كلامهم وحكاياتهم وفضله في ذلك متسع وشمل معرفته الجميع فقد قال: ((عندي مائة ونيف وثلاثون ديواناً من دواوين الصوفية فقال له السائل: عندك من كتب محمد بن علي الترمذي شيئاً[1] ؟ فقال: لا: ما عددته في الصوفية))، وكان تعليق الشعراني على هذا القول أن الترمذي كان من أكابر الصوفية وأنه كان من الأوتاد، ولو لم يكن له من المناقب إلا ما وضعه من الأسئلة التي لا يعرف الجواب عنها أحد غير ختم الأولياء لكان في ذلك كفاية لبيان مقامه[2] فإنه لا يعرف الجواب عنها أحد غير ختم الأولياء كما صرح بذلك الشيخ محي الدين بن عربي، وأما سبب جمع العارف دواوين القوم فهو للاطلاع على طرقهم في معاملتهم مع الله تعالى ليرشد المريدين والاخوان إليها والأولياء أبواب الله، فمن لم يكن عنده استعداد يدخل به من طريق ذلك الولي أدخل من طريق

---

[1] -هو أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي من أكابر مشايخ خراسان، فرَّ من ترمذ حين شهدوا عليه بالكفر بسبب تفضيله الولاية على النبوة، فإنما كلامه في ولاية النبي، مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج1، ص164.

[2] -السلمي: طبقات الصوفية، ص434.

غيره، وفي ذلك تأييد عظيم للداعي إلى الله يكون غيره سبقه إلى ما دعاه إليه ومنه[1].

ومما يدل على منزلته أنه كان يقال: ((عجائب بغداد ثلاث: إشارات الشبلي، ونكت المرتعش، وحكايات جعفر))[2]، وهنا نستشهد بقول الخلدي: ((إني أخاف أن يوقفني المشايخ بين يدي الله يقولون: لم أخرجت أسرارنا إلى الناس))[3]، وهذا القول يضيف إلى التصوف سمة ومظهراً خاصاً به حتى سمى بعلم الأسرار، وللمتصوفة اشتقاقات لطبقة منها هذه القصة التي يرويها جعفر حيث يقول: ((خرجت سنة من السنين إلى البادية فبقيت أربعة وعشرين يوماً لم أطعم فيها فلما كان بعد ذلك رأيت كوخاً وفيه غلام، فقصدت الكوخ فرأيت الغلام قائماً يصلي فقلت في نفسي بالعشي يجيء إلى هذا الغلام طعام فأكل معه، فبقيت تلك الليلة والغد وبعد غد ثلاثة أيام لم يجئه أحد بطعام ولا رأيت أحد، فقلت هذا شيطان ليس هذا من الناس فتركته وانصرفت، فلما كان بعد وقت وأنا قاعد في منزلي أميز شيئاً من الكتب إذا بداقّ يدق الباب فقلت من هذا؟ أدخل فدخل الغلام وقال لي: يا جعفر أنت كما سميت جاع فر))[4].

وكان الخلدي من أفتى المشايخ واحسنهم علماً وحالاً، فقد حج قريباً من ستين حجة، وقف بعرفة ستاً وخمسين وقفة، منها إحدى وعشرون على المذهب على حد

---

[1] – الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص101.

[2] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص228.

[3] –المرجع السابق، ص229.

[4] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص229-230.

قوله ومعنى عبارته على المذهب أنه كان يصعد إلى قنطرة الياسرية فينفض كمية حتى يعلم إنه ليس معه زاد ولا ماء ويلبي ويسير[1].

وتوفي جعفر الخلدي ببغداد سنة348هـ، وكان عمره حينئذ خمس وتسعين عاماً قضاها في خدمة الفقراء وجمع المال لهم وقد دخل بلد حمص فسألوه القيام عندهم سنة فاشترط عليهم أن يجمعوا له كذا وكذا ألف دينار فجمعوا له ما سأل وحملها إلى الجامع، ففرق كل ذلك على الفقراء[2].

وأخيراً لقد كان جعفر الخلدي هو السائح اللامع القوام المزين بالأخلاق الحميدة والآخذ بالوثائق الأكيدة، كتب الآثار وصحب الأخيار[3].

روايته للأحاديث والأخبار:

سمع جعفر الخلدي "للحارث بن ابي أسامة التميمي وبشر بن موسى الأسدي وأبا شعيب الحراني وعلي بن عبد العزيز البغوي" وغيرهم من أهل الكوفة ومصر والمدينة ومكة، وسافر الكثير ولقي المشايخ الكبراء من المحدثين والصوفية، ثم عاد إلى بغداد فاستوطنها وروى بها علماً كثيراً[4]، وسمع الحديث الكثير وكان ثقة صادقاً ديناً فاضلاً.

قال أبو نعيم الأصبهاني: ((أخبرني جعفر بن محمد بن نصير، حدثنا الحارث بن أبي أسامة حدثنا عبد الله بن بكر السهمي حدثنا حميد عن أنس: أن الرجل كان

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جت7، ص230.

[2] -المرجع السابق، ص231.

[3] - أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص381.

[4] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص226.

يسأل النبي فيسلم لذلك ثم لا يمسي حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما فيها))[1].

وقد أورد لنا السلمي حديثاً آخر لجعفر الخلدي الذي يقول: ((حدثنا الحارث بن أبي أسامة حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا أزهر بن سنان القرشي حدثنا محمد بن واسع قال: قدمت مكة فلقيت بها سالم بن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال: من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير، كتب الله له ألف ألف حسنة ومحا عنه ألف ألف سيئة ورفع له ألف ألف درجة، أو قال: بنى له بيتاً في الجنة)).

التصوف عند جعفر الخلدي

هل نستطيع من خلال الشذرات الباقية من كلامه أن نحيط بفكره وعقله، كان الخلدي صدى للصوفية السابقين عليه أو بمعنى أوضح كان البوتقة التي انصهرت فيها كل أقوال وتعاليم المتصوفة الذين قابلهم وأخذ عنهم الطريقة، إلا أننا سوف نلمح خلال أقواله منهجاً خاصاً به، فلنبدأ إذن بقوله الذي يوضح لنا كيف أنه قول إلى المتصوفة وتابعهم، فقد ذكر عن جعفر الخلدي أنه قال: لو تركني الصوفية لجئتكم بأسناد الدنيا، مضيت إلى عباس الدوري وأنا حدث فكتبت عنه مجلساً واحداً، وخرجت من عنده فلقيني بعض من كنت أصحبه من الصوفية فقال: ((أيش هذا معك؟ فأريته إياه، فقال: ويحك تدع علم الخرق أي التصوف وتأخذ

[1] – أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص381.

علم الورق أي الشريعة قال: ثم خرق الأوراق فدخل كل كلامه في قلبي فلم أعد إلى عباس))[1].

ذلك أن تسمية علم التصوف بعلم الخرق لم تظهر لأول مرة عند الخلدي ولكن ظهرت قبله عند أبي بكر الشبلي، وهذا اللباس وهو الخرقة لم يكن نابعاً من البيئة الإسلامية على حد قول جولد تسهير الذي يرى فيه أنه مما يدل على أثر العقائد الهندية أن المريد عندما يتم قبوله في الجماعة الصوفية يمنح خرقة تعتبر رمزاً للفقر واعتزال الدنيا، وقد أوجدت القصص الصوفية تبعاً لأسلوبها ومنهاجها أصلاً للخرقة في السيرة النبوية وربطت موضوعها بالنبي نفسه، ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة البيكشو الهندية الذي يتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد والآداب التي يتحتم على المريد إتباعها، فهذه الأشكال الكثيرة للرياضيات وكذا الوسائط التي تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة أرجعها كريمر إلى أصولها الهندية[2].

ويحكى جولد تسهير قصة غريبة عن النبي ﷺ تتصل نشأة هذه الخرقة وظهورها في الإسلام حيث يقول: ((إن البيئات الصوفية رغبة منها في تبرير نظمها ونظريات منذ العصور الأولى للإسلام قد اختلفت الروايات منها التي تقول أن النبي عندما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء سقطوا منجذبين ومزقوا ملابسهم، وعندئذٍ نزل جبريل من السماء وقال لمحمد: إن اللّه تعالى

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج7، ص227.

[2] -جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص145-146.

يطالب بخطه من هذه الخرق فحمل واحدة منها وعلقها على عرشه تعالى وهذا هو نموذج لباس الصوفي الخرقة))[1].

ومما يخفف من حدة هذه القصة الغريبة قوله بأنها رواية مختلفة، وأضيف إلى ذلك بأن المحدثين سبقوا بالحكم بأن هذه الأحاديث موضوعة لا أصل لها سواء أكان أصلها هندياً أم غير ذلك.

فقد قال ابن الربيع الشيباني الزبيدي: ((لبس الخرقة الصوفية وكون الحسن البصري لبسها من عليّ، قال ابن دحية وابن الصلاح إنه باطل، ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي ﷺ ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك، وكل ما يروى في ذلك تصريحاً فباطل، ثم قال إن من الكذب المفتري قول من قال أن علياً ألبس الخرقة الحسن البصري فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من علي سماعاً فضلاً من أن يلبسه الخرقة))[2].

وأبو القاسم الجنيد وهو إمام المتصوفة السينين لم يشر إلى مثل هذه القصص والروايات الدخيلة على الإسلام، ذلك عندما سئل عن الفقير الصادق متى يكون مستوجباً لدخول الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام؟ أضيف إلى هذا كله الحديث الذي رواه منصور بن عمار الذي تلمس فيه أن النبي كان يعقد عباء بين كتفيه ليقمع به الكبر، ولم يلبس الخرقة التي لعلها قد تطورت فيما بعد عند الصوفية من هذا الغباء.

---

[1] -جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص318 الحواشي.

[2] -المرجع السابق: ص146 الهامش.

وقول جعفر الخلدي إنما يدل أيضاً على النزاع القائم بين الفقهاء والصوفية، إلى جانب أنه لابد من مصاحبة الصوفية والتزام طريقتهم حتى يستطيع الوصول إلى بغيته المنشودة، وقد أطلق على هذه المصاحبة اسم السياحة المتصنعة بالمجاهدة وهي سياحة النفس، ثم هناك سياحة القلب وذلك عندما يستطيع المريد الاستقلال عن شيخه.

فيقول جعفر: ((المجاهدات في السياحة، والسياحة سياحتان: سياحة النفس بالسير في الأرض ليرى أولياء الله أو يعتبر بآثار قدرته، وسياحة القلب بالدخول في الملكوت فيورد على صاحبه بركات مشاهدات الغيوب فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهدة الغيوب، وتطمئن النفس عند المرارات لبركة آثار القدرة عليه))[1].

ولذلك أصبح التصوف عنده هو طرح النفس في العبودية والخروج من البشرية والنظر إلى الحق بالكلية، أي التحقق بصفات العبد المحض من افتقار إلى الله وتجرد عن القدرة والإرادة والخروج من صفات البشرية الذميمة كالحرص والحقد والبخل ونحوها[2]، وهذا لا يتم إلا عن طريق سياحة النفس والاتصال بالأولياء وإتباع أوامرهم، ثم بعد ذلك النظر إلى الحق بالكلية أي مراعاة الله في كل شيء.

وبين سياحة النفس وسياحة القلب أي بين المريد والصوفي المشاهد درجات من الأحوال، لكل حال منها صفة وسمة خاصة بها يجعل جعفر الخلدي يضع لنا تقسيماً لهذه الدرجات، حيث يذهب إلى أن التزام الحرمة للخلق من ألقى إليه روح الصلاح وهو الخروج من الصفات البشرية الذميمة السابقة، ويتصف من حالته هذه بصفة

---

[1] -السلمي: طبقات الصوفية، ص438.

[2] - د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص53.

الفتوة وذلك لأن الفتوة عنده هي احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين، والفتوة تقتضي الإخلاص لا الرياء لأن الفرق بينهما أن المرائي يعمل ليرى والمخلص يعمل ليصل[1]، وهي صفة الصديقين أيضاً لأن من الفتوة أن يؤخر الإنسان حظ نفسه ويقدم حظ إخوانه لكون الحق تعالى في حاجته بالقضاء والتيسير[2].

ومطالبة الصدق في أحوال المريد هي من مصائب من ألفى إليه روح الصديقية، أما معرفة موارد الأمور ومصادرها فهي من خصائص من ألقى إليه روح المعرفة أي مولان القلب وسياحته في الملكوت، أما من ألقى إليه روح المشاهدة أكرم بالعلم اللدني يلقى إلى الإنسان إلقاء أي يقذف في قلبه مباشرة لأن الأحوال عند الصوفية مواهب وليست مكاسب.

ولا يتم هذا الطريق الصوفي عند جعفر الخلدي إلا إذا سكنت التقوى قلب العبد لأنه إنما يكون بين العبد وبين الوجود، أي وجود الحق تعالى بأن يديم نظره إليه ويعبده كأنه يراه، تسكن التقوى بفعل المأمورات وترك المنهيات قلبه، فإذا سكنت التقوى قلبه نزلت عليه بركات العلم وزالت عنه رغبة الدنيا لما يراه من لذة المناجاة[3].

ولذلك لا يجد العبد لذة المعاملة مع الله مع لذة النفس لأن أهل الحقائق قطعوا الخلائق التي تقطعهم عن الحق قبل أن تقطعهم العلائق[4]، قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ

---

[1] –ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج2، ص378.

[2] – الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص101.

[3] –السلمي: طبقات الصوفية، ص439.

[4] – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج2، ص2 الهامش.

اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِه﴾ الأحزاب/4، وذلك لأن القلب إذا امتلأ بشيء شغل به غيره، فلا يجد أحد اللذة مع الله والأنس به والتنعم بمناجاته إلا إذا تفرغ له بالكلية، ومن كان كذلك أعرض عن شهوات نفسه، فلذة المعاملة له تعالى لا يتم مع وجود لذة حظوظ النفس إذ لا يجتمع نور وظلمة في محل واحد.

ولما كان الخلدي قد صحب الفقهاء وأهل الحديث مع مصاحبته للصوفية فقد ظهر أثر ذلك في تصوفه الذي جمع بينه وبين الشريعة، وعاد إلى التمسك بالكتاب والسنة مما يجعلنا ننسبه إلى المتصوفة السنيين، فقد ذكر ابن الجوزي، عن الخلدي أنه قال: من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله بالكتاب والسنة ولم يتهم خاطره فلا تعده في ديوان الرجال[1].

ولكن جعفر الخلدي فضل العلم على أي شيء آخر بل وكان العمل عنده مؤسساً على العلم بالله وبأحكامه، فقد ذكر لنا الشعراني قول الخلدي لا أعرف شيئاً أفضل من العلم بالله وبأحكامه فإن الأعمال لا تزكوا إلا بالعلم، ومن لا علم عنده فليس له عمل، وإنما يكره من العلم تضيعه ونبذه خلف الظهر، فقيل له: فهل طلب العلم عمل؟ فقال: هو من أكثر الأعمال، وبالعلم عرف الله وأطيع، وبالعلم استحى من الله المستحيون وهو قبل الأعمال[2] قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ العلق/5.

---

[1] -ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص179.

[2] - الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص101-102.

أبو بكر الكتاني

حياته ومنزلته:

هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني، وكنيته أبو بكر، أصله من بغداد صحب الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسن النوري وأقام بمكة مجاوراً بها إلى أن مات[1]، وسمي بالكتاني نسبة إلى الكتان وعمله، كان يتكلم في التقوى على المنابر ويكتب الكتب عنها ومع ذلك كان لها أول مأمور وأول من أسفر له صحبها من سواد الديجور[2].

ويؤكد ذلك ما حكى عنه أنه نظر إلى شيخ أبيض الرأس واللحية يسأل الناس فقال: ((هذا رجل أضاع حق اللّه في صغره فضيعه اللّه كبره))[3]، أي لو تعود في صغره القناعة باليسير وتخلق بالورع والتوكل لم يحوجه اللّه آخر عمود إلى سؤال الناس.

وأما التصدي للسؤال على الطرقات فهو في غاية البشاعة كما لا يخفى[4] وهنا يتضح الاتجاه العام للصوفية الذي تكلمنا عنه وتبينا فيه أنهم لم يعتمدوا في أرزاقهم على الرفق من أصحاب السلطان أو حتى من صلة الاخوان، بل أحب الدراهم إليهم درهم من تجارة أو صناعة كانوا يتسمون باسمها، وكان الكتاني إذا

---

1 –السلمي: طبقات الصوفية، ص373.

2 – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية، ج1، ص194 والهامش أيضاً.

3 – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص37.

4 – مصطفى العروسي وزكريا الأنصاري: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني الرسالة القشيرية ج1، ص195 الهامش.

سافر الفقير الصوفي إلى اليمن ثم رجع إليه مرة أخرى يأمر بهجرانه، وإنما كان يفعل ذلك لأنهم كانوا يسافرون إلى اليمن ذلك الوقف لأجل الرفق[1].

وربما كان السبب في اتجاهه هذا ما كان عليه الناس في عصره حيث تقوم معاملاتهم بعضهم لبعض على أساس من الرغبة والرهبة لا حباً في الدين أو الوفاء أو المروءة أو الحياء وهي صفات الناس خلال القرون الأربعة الأولى من الإسلام، فقد ذكر السراج الطوسي عنه أنه قال: ((كان الناس في ابتداء الإسلام يتعاملون بالدين حتى رق الدين، ثم تعامل القرن الثاني بالوفاء حتى ذهب الوفاء ثم تعامل القرن الثالث بالمروءة حتى ذهبت المروءة ثم تعامل القرن الرابع بالحياء حتى ذهب الحياء ثم صار الناس يتعاملون بالرغبة والرهبة))[2].

وكان الكتاني كثير السياحة بالأسفار وهي صفة الأخيار السائحين في الأرض، ويبدو أن الكتاني لم يرض لنفسه هذه المرتبة في أخريات حياته فأقام بمكة التي هي مسكن الغوث أعلى مرتبة عند الأولياء من الصوفية وقد انتقد ابن الجوزي مسلك الصوفية في الأسفار والسياحة بأنه قد لبس على خلق كثير منهم فأخرجهم إلى السياحة لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم، وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستعجب زاداً، ويدعي بذلك الفعل التوكل، فكم تفوته من فضيلة وفريضة، وهو يرى أنه في ذلك على طاعة وأنه يقرب بذلك من الولاية وهو من العصاة المخالفين لسنة رسول الله ﷺ حيث يقول: ﴿لا زِمَامَ وَلا خِزَامَ وَلا رَهْبَانِيَةَ وَلا تَبَتُّلَ وَلا سِيَاحَةَ فِي الإِسْلامِ﴾، قال ابن قتيبة: ((الزمام في الأنف والخزام حلقة من شعر يجعل من أحد جانبي المنخرين، وأراد ﷺ ما كان عباد بني إسرائيل

---

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص132.

[2] –السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص167.

يفعلونـه مـن خـزم التراقـي وزم الأنـوف والتبتـل وتـرك النكـاح والسـياحة ومفارقـة الأمصـار والـذهاب ﴿ الأرض، وقـال الـنبي ﷺ: ﴿سِـيَاحَةَ أُمَّتِـي الْجِهَـادُ فِـي سَـبِيلِ اللّهِ﴾))[1].

أما جولد تسهير فيرى أن الحديث السالف الذكر مضاف إليـه حديث الـنبي ﷺ الـذي يبقـى فيـه الرهبنـة وينـهي عنـها هـذه الجملـة: ورهبانيـة أمـتي الجهـاد، فكلمتا رهبانية وسياحة مترادفان تماماً مما يدل على أن صورة الرهبان السائحين كانت حاضرة ﴿ ذهن النبي ولابد أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل بعثته، و﴿ كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة وهي التي أوحت بكلمتي: سائحين وسائحات وقد ورد ذكر الجنسين إشارة إلى الأتقياء الزاهدين من المسلمين[2]، وقد وردنا بالقرآن بالآية 112 مـن سـورة التوبـة: ﴿التَّـائِبُونَ الْعَابِـدُونَ﴾ ولـنترك القشـيري يوضـح لنـا هـذه المسألة ﴿ رسالته وهو يشرح أحكام الصوفية ﴿ السـفر ونـورد قولـه تعـالى: ﴿هُـوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ يونس/**22**، ثم يذهب إلى أن السفر على قسمين:

- سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة.
- وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة.

ولكن الذين يسافرون بأبدانهم كثيرون ومن يسافر بقلبه قليل، والقـوم قـد اسـتوفوا آداب الحضـور مـن المجاهـدات ثـم أرادوا أن يضـيفوا إليهـا شـيئاً وأضـافوا أحكـام

---

1 –ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص317-315.

2 – جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ﴿ الإسلام، ص131.

السفر إلى ذلك رياضة لأنفسهم حتى أخرجوها عن المعلومات وحملوها على مفارقة المعارف كي يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة.

ويؤكد هذا قول الكتاني لأحد الفقراء: ((اجتهد أن تكون كل ليلة ضيف مسجد وأن لا تموت إلا بين منزلين)، ويعطي لنا محمد بن اسماعيل الفرعاني حكاية وقعت أحداثها مع أبي بكر الكتاني وكذلك أبي بكر الزقاق حيث أنهم كانوا لا يختلطون في أسفارهم بأحد ولا يعاشرون أحداً حتى إذا قدموا بلداً من البلاد فإن كان فيه شيخ سلموا عليه وجالسوه إلى الليل ليستفيدوا من عمله، ثم يرجعون أول الليل إلى مسجد فيصلون فيه حتى آخره مختتمين القرآن[1].

فلم يكن سفر الصوفية لهو أو عبثاً بل كان خلقاً وعلماً حتى أصبح التصوف عند الكتاني كما يقول، التصوف خلق، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك بالتصوف[2].

ويبدو أن الكتاني كان يكثر من ذكر القصص والحكايات التي تتصل بالحياة الروحية والأخلاقية عند الرسل والأنبياء والأولياء فسئل عن فائدة مذاكرة مثل هذه الحكايات؟ فقال: ((الحكايات جند من جنود الله يقوي بها أبدان المريدين فقيل له: هل لهذا من شاهد[3]؟ قال: نعم قال الله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ هود/**120**))، وأخيراً فقد كان الكتاني ممن نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل[4]، وقد

---

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص130-132.

[2] – المرجع السابق، ص137.

[3] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج3، ص75.

[4] – الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص12.

توفي بمكة سنة333هـ بإجماع المؤرخين، ولكن ابن الجوزي يذكر أن الكتاني كان يقال له سراج الحرم[1] وتوفي بمكة سنة328هـ.

الكتاني بين السنة والشيعة الإسماعيلية:

أبو بكر لم يجرؤ أحد أن يعطي لنفسه لقب الغوث والقطب غير الكتاني، فكانت له أصالته من هذه الناحية يضاف إلى ذلك إنه أول من ذكر مراتب وعدد كل مرتبة ومكانها وأين تقيم.

وهذه الغبار التي لم ترد غلا عند كل من الخطيب البغدادي وعبد الوهاب الشعراني هي على النحو التالي، قال الكتاني: ((النقباء ثلاثمائة والنجباء سبعون والبدلاء أربعون والأخيار سبعة والعند أربعة والغوث واحد، فمسكن النقباء المغرب، ومسكن النجباء مصر، ومسكن الأبدال الشام، والأخيار سياحون في الأرض، والعمد في زوايا الأرض، ومسكن الغوث مكة فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء ثم النجباء ثم الأبدال ثم الأخيار ثم العمد ثم أجيبوا وإلا ابتهل الغوث فلا يتم مسألته حتى تجاب دعودته))[2].

وقد يتساءل البعض لم القول إن الكتاني لقب نفسه بالغوث؟ الجواب على ذلك هو أنه قد جعل مسكن الغوث مكة والكتاني قد استقر به المطاف فأقام بمكة مجاوراً إلى أن توفي بها.

والذين كتبوا عن تاريخ التصوف وتطوره وناقشوا هذه الفكرة لم يذكروا لنا متى ظهرت وأين ظهرت في التصوف عامة والتصوف الإسلامي خاصة، وأخص بالذكر

---

[1] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص12.

[2] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج3، ص75-76، الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص95.

من المستشرقين كلاً من نيكلسون وجولد تسهير ولذا فإن مناقشتي لهذه الفكرة عند أبي بكر الكتاني هي الأولى من نوعها[1] فقد ذهب نيكلسون بصدد ذكره للأولياء والكرامات إلى أن الصوفية لا يفتأون يعلنون عن اعتقادهم في أنهم أمة الله المختارة، وقد أشار القرآن في مواضع عدة إلى من هم عند الله المصطفين الأخيار، ونسب هذا اللقب إلى الأنبياء أولاً فهم مختارون لعصمتهم والهامهم ورسالتهم، وينسب ثانية إلى جماعة خاصة من المسلمين وهم مختارون لتقواهم الصادقة وأعناقهم في أنفسهم الأمارة بالسوء واستمساكهم الشديد بالحقائق الربانية، وهم في الحقيقة الأولياء.

وإذا كان الصوفية هم المختارون بين جماعة المسلمين، فالأولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية، ثم يضيف نيكلسون إلى ذلك قوله: ((وللأولياء حكومة باطن يرون أن عليها يتوقف نظام العالم، ورأس هذه الحكومة الأعلى يسمى القطب، وهو أرفع صوفية عصره وإليه رئاسة الاجتماعات والتي يعقدها في انتظام مجلس شوراه الموقر، وأعضاء هذا المجلس لا يعوقهم عن الحضور حواجز الزمان والمكان وإنما يأتون من أرجاء الأرض لمحة طرف، يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ كما يسير عوام البشر في السبيل الممهد، ودون القطب تقوم طبقات ودرجات مختلفة من الأولياء))، وقد عدها الهجويري/توفي 465هـ/، وهو مؤرخ الصوفية قبل أن يكون متصوفاً في ترتيب تصاعدي كما يلي:

---

[1] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي-مدارسه ونظرياته، ص137.

- الأخيار الثلاثمائة.
- فالأبدال الأربعين.
- فالأبرار السبعة.
- فالأوتاد الأربعة.
- فالنقباء الثلاثة.

وهو ترتيب يختلف عن ترتيب أبي بكر الكتاني عدداً وتسمية هؤلاء جميعاً يعرف الواحد منهم الآخر ولا يعمل الواحد منهم إلا برضى الباقين.. وعمل الأوتاد الطواف حول الأرض جميعاً كل ليلة فإن كان هناك مكان لم تقع أعينهم عليه، بدت فيه في اليوم الثاني شائبة نقص فيخسرون القطب حتى يجعل همه إلى ذلك المكان المشوب، فيبرأ مما أصابه بفضل القطب[1] ولما كان الأولياء هم ورثة الأنبياء والممثلين الشخصيين له في خلافتهم عن الله، فمن الضروري مناقشة نظرية الحقيقة المحمدية كما عرضها نيكلسون، فالنبي هو المثل الأعلى للولي أو المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التي يعلق عليها الصوفية باسم الولاية، ومن ثم فإنه يمثل في نظرهم الإنسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية، فهو ولي من حيث باطنه رسول من حيث ظاهره، ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى في نظر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله، وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لحزب العالم وعمته الفوضى، ولولا

[1] -نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص117-120.

وساطتهم لما وصلت رحمة اللّه إلى الخلق، ولذا كثيراً ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هي أليق بالجناب الإلهي أو بالحقيقة المحمدية منها بهم.

وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة ولكنها في الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا اللّه فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هو يتهم أو أرادوا أن يضعوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حي فعال فيه، والاعتراف بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين اعتزازاً بولايته، ثم يعرض جانباً آخر غي الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد والأصح أن يقال هنا التوحيد لا الاتحاد، وهو حال لا تسمح بوجود وساطة بين العبد والرب لأنه في هذه الحال تتحقق الوحدة الإلهية المطلقة، فقد اعتبر الصوفية النظر إلى ما سوى اللّه نوعاً من الشرك فحرصوا حرصاً شديداً على إلا يشغل العبد قلبه بغير اللّه، وأروع مثال لذلك رابعة العدوية التي شغلها حب اللّه حتى لم يبق في قلبها مكان لمحبة شيء سواه أو كرهه[1].

يضاف إلى ذلك ما حكى عن أبي سعيد الخراز أنه قال: ((رأيت النبي ﷺ في المنام، فقلت يا رسول اللّه أعذرني فإن محبة اللّه تعالى شغلتني عن محبتك، فقال: يا مبارك! من أحب اللّه فقد أحبني))، ويفسر زكريا الأنصاري هذه العبارة قائلاً: ((لأن من أحب محبوباً وكمل حبه له أحب من أحبه المحبوب، فلو كمل نظرك لأحببتني أشد المحبة لأني حبيب المحبوب، أما قوله يا مبارك تستعمل فيمن قصر نظره بعض القصور))[2].

---

[1] -نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص161-162.

[2] - القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص147 والهامش أيضاً.

يتبين من هذا أن هؤلاء الذين شغلهم حبهم الله عن حب الرسول ﷺ لا يعتبرون قد وصلوا إلى النظر الكامل بل قصر نظرهم بعض القصور، فلابد إذن من سبق الرسول ﷺ وأفضليته على كل ما سوى الله ولابد من معرفة الله والوصول إلى حبه عن طريق الرسول ﷺ الذي يضمن للصوفي الطريق إلى الولاية فيصل إلى مرتبة الغوث والقطب ليكون خلفاً ووريثاً له.

فكيف وصل إذن أبو بكر الكتاني إلى هذه المرتبة؟ لما كانت الشريعة هي الباب الموصل إلى الطريق الصوفي والظاهر إلى الباطن، فقد أشار الكتاني إلى الاهتمام بالجمع بين الاثنين، فذكر الكلاذباي عن الكتاني أنه قال: ((الأعمال كسوة العبودية فمن أبعده الله عند القسمة نزعها ومن قربه أشفق عليها ولزمها))[1]، والأعمال هنا هي في مقابل العبادة، والدليل على ذلك قول الكتاني أن العلم بالله من أتم العبادة له، وذلك لأن العلم يستلزم العمل بالجوارح حتى تتم العبادة، ويؤكد ذلك أيضاً تعريفه للعارف بأنه من وافق الله في أوامره ولم يخالفه في شيء من أحواله ويتجنب إليه بمحبة أوليائه ولا يفتر عن ذكره.

وكان يقسم العبادة إلى اثني وسبعين باباً، واحد وسبعون منها في الحياء من الله وواحد في جميع أنواع البر، يضاف إلى ذلك قوله: ((ويقول الله: ما من عبد أصبح في الدنيا وفي قلبه همان إلا وأنا منه بريء: هم المعاصي وهم المال))[2].

ولم يفت الكتاني أن يجعل من التقوى أساساً للتصوف والوصول إلى منزلة القرب من الله، فقد رأى في المنام شاباً لم ير أحسن منه فقال: ((ممن أنت؟ فقال التقوى،

---

[1] - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص36.

[2] - الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص94-93.

فقال له: أين تسكن؟ قال: في كل قلب حزين، ثم التفت فإذا امرأة سواء كالوحش ما يكون فقال لها : من أنت؟ فقالت: الضحك، فقال: أين تسكنين؟ قالت: في كل قلب فرح مرح، قال: فانتبهت واعتقدت أن لا أضحك إلا غلبة، ومعنى هذه الرؤيا كما يقول الشيخ زكريا الأنصاري: قلب حزين على التقصير في القيام بما ينبغي لرب العباد لدلالة التقوى على كما الخشية من الله حيث يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا﴾ النحل/128، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ القصص/76، ومعنى فرح أي مشروح، ومعنى مرح أي شديد الفرح لدلالتهما على كمال الغفلة وتمكن القسوة، والمراد الفرح بالدنيا، أما الفرح بنعم الله وما يرد منه من اللطف والبر فمحمود[1]، قال تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِه﴾ آل عمران/170.

وقد تحققت صفة الخشية والإحلال لله في أبي بكر الكتاني القائل: لولا أن ذكره فرض عليّ لما ذكرته إحلالاً له، مثلى يذكره ولم يغسل فمه بألف توبة متقبلة عن ذكره))[2].

هذا وقد ذكر رأيه في مقام التوبة فقال: البعد عن المذمومات كلها إلى الممدوحات كلها ثم المكابدات ثم المجاهدات ثم الثبات ثم الرشاد ثم يدرك من الله الولاية وحسن المعونة[3].

وقد راودت فكرة الولاية قلب أبي بكر الكتاني فذهب يسأل أستاذه "ابن الفجي" قائلاً: ((إن الله صفوة وإن الله خيرة فمتى يعرف العبد أنه من صفوة الله ومن

---

[1] – القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص18 الهامش أيضاً.

[2] – المرجع السابق، ص102.

[3] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، جت3، ص75.

خيرة اللّه؟ فقال: كيف وقعت بهذا؟ قلت: جرى على لساني، قال: إذا خلع الراحة وأعطى المجهود في الطاعة وأحب سقوط المنزلة وصار المدح والذم عنده سواء))[1].

ولقد انثالت من فمه الأقوال التي تؤكد الجانب الآخر من الحياة الصوفية الحقيقية والتي كانت الشريعة باباً لها، فأصبح الصوفية عنده من عزفت أنفسهم عن الدنيا تطرفاً وعلت همتهم عن الآخرة وسخت نفوسهم بالكل طرباً وشوقاً لمن له الكل[2]، بل صار الافتقار إلى اللّه والغناء به لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه[3].

وقد سبق مثل هذا القول عند أبي القاسم الجنيد، فبأي وسيلة إذن يشاهد الكتاني الحق بعد أن عرفت نفسه عن الدنيا وصح افتقاره إلى اللّه فصح استغناؤه به؟ إن أعظم هدية وعطية يقدمها اللّه لوليه أن يسمح له بالتعرف عليه ومشاهدته، يقول الكتاني: ((وجود العطاء من الحق شهود الحق بالحق، لأن الحق دليل على كل شيء ولا يكون شيء دونه دليل عليه))[4]، فوهبة اللّه الفراسة لمكاشفة اليقين ومعانيه الغيب لأن الفراسة من مقامات الإيمان.

ويعطينا الكتاني تصنيفاً لمقامات الناس في السماع فيقول: سماع القوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعم،

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج3، ص75.

[2] -ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج2، ص296.

[3] - المرجع السابق، ج2، ص296.

[4] -السلمي: طبقات الصوفية، ص375.

وسماع العارفين مشاهدة الحقيقة على الكشف والعيان، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام.

ولكن ما الذي يثيره هذا السماع ويهيجه في قلب المستمع؟ الجواب عنده حيث يقول: المستمع يجب أن يكون في سماعه غير مستراح إليه، يهيج منه السماع وجداً أو شوقاً أو غلبة وارد عليه يفنيه عن كل سكون ومألوف، وأنشد على أثره:

فالوجد والشوق في مكاني قد منعاني من القرار

هما معي لا يفارقاني خذا شعاري وذا دثاري

ولنعرج على قضيتنا الكبرى –حكومة الباطن عند الكتاني- لنناقشها من خلال عقائد طائفة الإسماعيلية وأسرار نظامهم، فالإسماعيلية تستمد اسمها من أنها على خلاف الاثني عشرية تختم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السادس جعفر الصادق/المتوفى سنة762م/، وقد اختلفوا في تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام على الرغم من انتسابه للبيت العلوي ومهما يكن فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذي أصبح الإمام السابع الحقيقي، وحل بذلك محل أبيه إسماعيل ثم وليه في الإمامة أخلافه في سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين اجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التي اثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعي في شخص عبيد الله، على اعتبار أنه المهدي المنتظر، وقد أسس الدولة الفاطمية في شمال إفريقية، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة.

ولم تظهر فرقة الإسماعيلية إلا أنها قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة في تاريخ الإسلام، وهي حركة القرامطة بل أن المؤامرات والدسائس التي حركوها

قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة في تاريخ الإسلام السياسي ألا وهي الدولة الفاطمية[1].

ولقد جعل الإسماعيلية الدعاية من صميم عقيدتهم وفلسفتهم، وتقوم فلسفتهم المذهبية على التأمل في نظم الكون والمخلوقات التي تحيط بالإنسان وتطبيق هذه النظم كلها على الدين، بل إنهم جعلوا الدعاة من حدود الدين وذلك إمعاناً منهم في إسباغ الفضائل على هؤلاء الدعاة الذين يبشرون بالأئمة وبعقيدتهم المذهبية حتى يستطيع الداعي أن يوجه إتباع المذهب كيفما شاء، وأن يكون كلامه لهم من صميم المذهب فلا يحاجه إلا كل مارق.

لقد جعلوا العالم مثل السنة الزمنية، فالسنة مقسمة إلى اثني عشر شهراً، والعالم يجب أن يقسم إلى اثني عشر قسماً وسموا كل قسم جزيرة، فجزيرة مصر تشتمل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب معاً، وجزيرة العراق يقصد بها بلاد العراق وبلوخستان، وجزيرة فارس هي منطقة فارس وكرمان من إيران، وقد جعلوا على كل جزيرة من هذه الجزر داعياً هو المسئول الأول عن الدعاية فيها وكان يطلق على هذا الداعي لقب داعي الجزيرة أو حجة الجزيرة.

والشهر ثلاثون يوماً ولذلك كان لكل داعي جزيرة ثلاثون داعياً نقيباً لمساعدته في نشر الدعوة، وهم قوته التي يستعين بها في مجابهة الخصوم، وعيونه التي بها يعرف أسرار الخاصة والعامة.

واليوم مقسم إلى أربع وعشرين ساعة اثنتي عشرة بالليل واثنتي عشرة ساعة بالنهار، فجعل الإسماعيلية نقيب أربعة وعشرين داعياً، منهم اثنا عشر داعياً

---

[1] - جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص313.

ظاهراً كظهور الشمس بالنهار، وكانوا يعرفون بالمكاسدين أو المكالبين، وهـم أصغر طبقة من درجات الدعاة، ووظيفتهم أن يشككوا النـاس في عقيدتهم ولا يتجاوزون ذلك الحد إلى أي عمل آخر واثنا عشر داعياً محجوباً مستتراً استتار الشمس بالليل.

وكل منهم يسمى الداعي المأذون وهو مبدأ يأخذ العهود والمواثيق المؤكدة على الشخص بأن لا يفشي سراً ولا يطلع على آرائه أحداً من الناس فإذا وثق به بدأ يكاشفه في بعض الأسرار الخفية التي لا ينزعج منها أحد ولا ينفر منها مؤمن، ثم يطمئن المستجيب إلى الداعي المأذون وعندئذ ينقله إلى الداعي الذي هو أرقى منه مرتبة، وهكذا يتدرج المستجيب بين الدعاة حتى يسمح له أخيراً بحضور مجالس داعي دعاة الجزيرة وهو كبير دعاتها الذي كان له وحدة الحق في أن يعلم الناس التأويلات الباطنية للدين والقرآن والحديث، كما كان له الحق تعليم الدعاة فلسفة الدعوة المذهبية أي علم الحقيقة.

ويختار الإمام من دعاة الجزائر الذين يكونون القيادة العليا للدعوة أقواهم بناناً وأصدقهم جناباً وأغزرهم علماً، فيجعله في مرتبة داعي الدعاة، ويرجع إليه الإشراف على الدعوة في جميع الجزائر وهو الواسطة بين دعاة الجزائر وبين الإمام، ومع مرتبة داعي الدعاة كانت هناك مرتبة أخرى هي مرتبة الحجة ويقال لصاحبها حجة الإمام، وكان الإمام أحياناً يولي مرتبة داعي الدعاة ومرتبة الحجة لشخص واحد.

وكانت المجالس التي يلقبها داعي الدعاة بين الخاصة من الدعاة وكبار الدولة هي التي تضم العبادة العلمية أي علم الباطن، فقد ذهب الإسماعيلية إلى أن لكل شيء ظاهر محسوس تأويلاً باطنياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم، وهم الأئمة وهؤلاء الأئمة يودعون هذا العلم الباطني لكبار الدعاة بقدر مخصوص، بل ذهب

الإسماعيلية إلى أبعد من ذلك فقالوا أن التأويل الباطني من عند الله خص به عليّ بن أبي طالب، فكما أن رسول الله خص بالتنزيل فكذلك علي بن أبي طالب خص بالتأويل، ومن ذلك المشاركة بين النبي ﷺ وعليّ، فقالوا إذن بوجوب التأويل الباطني وضرورته واستدلوا على ذلك بقصة موسى والخضر، وقد أورث عليّ بن أبي طالب التأويل الباطني الأئمة من أعقابه بأمر من الله[1].

والإمام السابع عند الإسماعيلية كان يعرف بالقائم صاحب الزمان وهو يقابل عند الصوفية الأولياء الغوث أو القطب يضاف إلى ذلك رأي الشيعة في المهدي وفي جيشه فمن أخبار الوجعة أن جيش المهدي بعد ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً عدة أهل بدر، منهم النجباء من أهل مصر والأبدال من أهل الشام والأخيار من أهل العراق[2].

فهل كان لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها فلسفة الإسماعيلية والتي بينوا فيها المظاهر الدورية للعقل الكلي التي بدأ سلسلته بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، واختتمت بالإمام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة —وهو إسماعيل وابنه محمد– هل كان لهذه النظرية التي تذهب إلى أن محمد بن إسماعيل من أولي العزم الذين يمثلهم عند الطائفة الإسماعيلية سبعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن إسماعيل.

---

[1] – د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية تاريخها نظمها عقائدها، ص131-162، طبعة القاهرة، 1959.

[2] – د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوّف والتشيّع، دار المعارف، القاهرة 1969، ص25.

أما علة كونهم سبعة فذلك لأن النظام الكوني والنظام الإنساني كذلك يؤكد كل منهما حجة نظريتهم، فالسموات سبع، والأراضين سبع، وجسد الإنسان سبع يدان ورجلان وظهر وبطن وقلب والرأس الإنساني سبع: عينان وأذنان وأنف وفم ولسان والأئمة سبعة وقلبهم محمد بن إسماعيل[1]، ونقول هل كان لهذه النظرية أثرها في البيئات الصوفية والتي تبلورت في أكمل صورة لها عند أبي بكر الكتاني؟.

يقول جولد تسهير بعد أن حاول البرهنة على أن الإسماعيلية والصوفية قد استمدوا أفكارهم هذه النظريات الأفلاطونية: ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاية الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية مع ملاحظة هذا الفرق بينهما وبين الصوفية، فالصوفية لم تكن تبقي من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها، وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلا قناعاً ستروا وراءه برامجهم الهدامة، ولم تكن الإتكاءة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتفويض والتدمير[2].

وهذا يدعونا أن نتعرف بعض الشيء على الأفكار التي قد نجد لها مثيلاً في تصوف من نوع آخر، وأقصد بذلك الفلسفة الإشراقية التي أفاض فيها القول "الدكتور أبو ريان" في كتابه **أصول الفلسفة الإشراقية**، فيقول بصدد كلامه عن نظرية الفيض وترتيب الموجودات عند شهاب الدين السهروردي/المقتول سنة 586هـ/أن الصادر الأول من الواحد الحقيقي هو نور مجرد وهو الواسطة بين نور

---

[1] – د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص368.

[2] – جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص303.

الأنوار والموجودات، ويسمى المشاؤون هذا الصادر الأول عقل الكل أو العقل الكلي ويسميه السهروردي في الهياكل النور الإبداعي وفي حكمة الإشراق النور الأقرب.

أما في الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعاً رمزياً، ففي رسالته الصوفية أصوات أجنحة جبرائيل يسميه الشيخ وهي تسمية تتمشى مع القصة التي تتخذ أشخاصاً كرموز لتختفي وراءها المعاني المراد عرضها، ثم يتحدث بعد ذلك عن سلسلة الفيوضات المعروفة في الأفلاطونية المحدثة التي تعبر عن مذهب الإيجاد المستمر والذي لا يعتبر خلقاً مستمراً لأنه إيجاد ضروري لا يتصف بصفة زمانية، وأساس هذا الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة، والإشراق والمشاهدة علتان تشيدان الوجود، وعلى ذلك فالسهروردي يعتمد في المرحلة التي تحدث عنها في كتبه على الكشف الصوفي وحده، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الإشراق أنه شاهد الأنوار العليا معانيه بعد تجرده عن بدنه، ويقول في موضع آخر أن النور المدير يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد، ولذلك شاهد المتألهون أصحاب الرياضيات والمجاهدات الأنوار المجردة، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم ومن جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى[1].

ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه الرؤيا الرمزية التي وقعت أحداثها بين أبي بكر الكتاني والرسول مع صحبه، وخلفائه الأربعة، حيث نلمس من هذه الرؤيا موقفاً خاصاً للكتاني حيال علي بن أبي طالب بالذات، وهو موقف لم نره من قبل عند الصوفية الآخرين، وربما كان يتصل بمركز الكتاني: ((رأيت رسول الله ﷺ في عادتي فكانت العادة قد جرت له أنه كان يرى النبي ﷺ كل ليلة اثنين وخميس فيسأله مسائل

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص146-268 ط القاهرة 1959.

فيجيب عنها فقال: فرأيته قد أقبل عليّ ومعه أربعة نفر فقال لي يا أبا بكر أتعرف من هذا؟ قلت نعم هو عثمان ثم قال لي أتعرف هذا الرابع، فتوقفت وكان في قلبي منه غيرة، قال فجمع كفه وأشار بها إليّ ثم بسطها وضرب بها صدري وقال لي: يا أبا بكر قل هذا عليّ بن أبي طالب فقلت يا رسول الله هذا عليّ بن أبي طالب، قال فآخى عليه السلام بيني وبين عليّ، قال ثم أخذ عليّ بيدي، وقال لي: يا أبا بكر قم حتى نخرج إلى الصفا فخرجت معه إلى الصفا وكنت نائماً في حجرتي فاستيقظت فإذا أنا على الصفا))[1].

ولي على هذه الرؤيا عدة ملاحظات[2]:

- لقد تعرف أبو بكر الكتاني على شخصية الخلفاء الثلاثة ولم ينكر أحد منهم بما يدل على سنيته.
- غيرته من الإمام عليّ بن أبي طالب وتوقفه وعدم إجابته على سؤال الرسول ﷺ فيما علة ذلك؟ هل يرجع إلى ما أشاعه شيعة عليّ من أن النبي ﷺ آخى بينه وبين عليّ، وقال فيه: ﴿مَنْ كُنْت مَوْلَاهُ فعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اَللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهِ وَعَادَ مَنْ عَادَّاهُ﴾، وقد رأى في هذا الحديث ترشيحاً له لتولي الأمر بعد النبي ﷺ، فكان ذلك كله سبباً لغيرة الكتاني من الإمام عليّ رضي الله عنه.
- لقد آخى الرسول ﷺ بين الكتاني وبين عليّ، فهل معنى ذلك أنه قد أخذ منه هذا العلم اللدني الذي خصه به الرسول ﷺ، فاستحق أن يلقب نفسه بالغوث؟.

---

[1] – الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص119.

[2] – د. محمد جلال شرف: التصوف الإسلامي–مدارسه ونظرياته، ص153.

- ما معنى خروجه معه إلى الصفا؟ ولماذا وقع اختيار عليّ بن أبي طالب لهذا المكان؟ هل للصفا معنى صوفياً كالذي يوجد عند الجنيد في وصفه لمراحل الحج، فجعل السعي بين الصفا والمروة هو إدراك للصفا والمروءة؟[1].

فالرؤيا إذن إن دلت على شيء فإنما تدل على جانبين مختلفين:

- جانب سني يظهر في اعتراف الكتاني بشخصية الخلفاء الثلاثة.
- والجانب الآخر شيعي يظهر في المؤاخاة بين الكتاني وعلي.

أو أنها تدل على أن الصوفية لم يفرقوا بين صحابة الرسول ولم يتشيعوا لأحد منهم.

ونختتم هذا الجانب بما أورده ابن خلدون في مقدمته عن مسألة القطب، حيث ذهب إلى أن المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحسن، توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والحدة وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في **كتاب المقامات** وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن الخفيف وابن القارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة القائلين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فاختلط مذهب كل منهما بالآخر كما اختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، فظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب الذي معناه رأس العارفين، وهم يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى الموت، ويورث مقامه لأخر من أهل العرفان، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قالت الشيعة في النقباء حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف وقفوه على

---

[1] – د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوّف والتشيّع، ص53.

الإمام عليّ، وهو من هذا المعنى وإلا فعليّ رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة، ولم يختص أحد منهم في الدين الورع بشيء يؤثر عنه في الخصوص، بل كان الصحابة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة.

والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك حتى لا يقع اختلاف كما تقرره في الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر وأن يكون متفقاً مع الباطن فوسموه قطباً لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه، فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي وما سحنوا كتبهم في ذلك مما ليس السلف المتصوفة فيه كلام ينفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم[1].

وسوف نرى إلى أي حد أثرت الأحاديث النبوية في الكتاني، وعمدتنا في ذلك هو أبو نعيم الأصبهاني وما ذكره مدافعاً عن الصوفية، حيث يقول: ((لقد قال رسول الله ﷺ: من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، أما ما يدل على عددهم ومراتبهم فقد روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: خيار أمتي في كل قرن خمسمائة والأبدال أربعون، فلا الخمسمائة ينقضون ولا الأربعون، كلما مات رجل أبدله الله عز وجل من الخمسمائة مكانه وأدخل من الأربعين مكانهم، قالوا يا رسول الله ﷺ

---

[1] -ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص1073-1075.

دلنا على أعمالهم قال: يعفون عمن ظلمهم ويحسنون إلى من أساء إليهم ويتواسون فيما آتاهم اللّه عز وجل، والحديث الآتي يقرب إلى حد ما من تقسيم الكتاني للأولياء وعددهم ووظيفتهم)).

فعن عبد اللّه قال: قَالَ رَسُولُ اللّه ﷺ: ﴿إِنَّ اللّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِي الخَلْقِ ثَلَاثُمائَة قُلُوبهمْ عَلَى قَلْب آدَمَ عَلَيْه السَلَامُ، وَاللّه تَعَالَى فِي الخَلْق أَرْبَعُونَ قُلُوبهمْ عَلَى قَلْب مُوسَى، وَاللّه تَعَالَى فِي الخَلْق سَبْعَةُ قُلُوبهمْ عَلَى قَلْب إبْرَاهيمَ، وَاللّه تَعَالَى فِي الخَلْق خَمْسَةُ قُلُوبهمْ عَلَى قَلْب جبْريلَ، وَاللّه تَعَالَى فِي الخَلْق ثَلَاثَةُ قُلُوبهمْ عَلَى قَلْب ميكَائيل، وَاللّه تَعَالَى فِي الخَلْق وَاحدُ قَلْبه عَلَى قَلْب إسْرَافيلُ، فَإذَا مَات الوَاحدُ أَبْدل اللّهُ مَكَانُهُ منْ الثَّلَاثَة، وَإذَا مَاتَ منْ الثَّلَاثَة أَبْدل اللّهُ مَكَانُهُ منْ الخَمْسَة، وَإذَا مَاتَ منْ الخَمْسَة أَبْدل اللّهُ مَكَانُهُ منْ السَّبْعَة، وَإذَا مَاتَ منْ السَّبْعَة أَبْدل اللّهُ مَكَانُهُ منْ الأَرْبَعينَ، وَإذَا مَاتَ منْ الثَّلَاثمائَة أَبْدل اللّهُ مَكَانُهُ منْ العَامَّة، منْهُمْ يَحْيَى وَيَمّي وَيُمْطرُ وَيُنْبتُ وَيَدْفَعُ البَلَاءَ، قيلَ لعَبْد اللّه بْنُ مَسْعُود: كَيْفَ بهمْ يَحْيَى وَيَمّي؟ قَالَ: لأَنَّهُمْ يَسْأَلُونَ اللّهَ إكْثَارَ الأُمَم فَيُكَثِّرُونَ وَيَدْعُونَ عَلَى الجَبَابرَة فَيَنْقَصمُونَ وَيَسْتَسْقُونَ فَيَسْقُونَ وَيَسْأَلُونَ مَتْنَتْ لهُمْ الأَرْض، وَيَدْعُونَ فَيَدْفَعُ بهمْ أَنْوَاعَ البَلَاء﴾[1].

والواقع أن الأعداد التي ورد ذكرها في الحديث الأخير هي نفس الأعداد التي ذكر الهجويري مع اختلاف بسيط.

فبدلاً من الأربعة أوتاد نجدها خمسة قلوبهم على قلب جبريل في حيث الرسول ﷺ وعلى كل حال هذه هي الأعداد التي وردت عندهم.

---

[1] – أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج1، ص4-9.

أ- الرسول: 300 و40 و7 و5 و3 و1.

ب- الكتاني: 300 و70 و40 و7 و4 و1، هناك اختلاف في أسماء الأولياء بين الكتاني والهجويري.

ونختتم هذا الفصل بعبارة ذكرها الحسن البصري وكانت محور الحياة الروحية عند معروف الكرخي لثبت بها أيضاً مع أحاديث الرسول ﷺ الاتجاه السني الإسلامي عند الكتاني.

وقف الحسن البصري بين الناس واعظاً فقال بلسان الله: ((إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال جعلت نعيمه ولذته في ذكري، فإذا جعلت نعيمه في ذكري عشقني وعشقته، فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب بيني وبينه وصرت معالماً بين عينيه لا يسهو إذا سها الناس.. أولئك الأبطال حقاً أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم)).

هؤلاء هم الأولياء الذين ورد ذكرهم عند كل من الكتاني والهجويري، وهم الذين إذا أقسموا على الله وابتهلوا أبر الله قسمهم وقبل ابتهالهم فرفع عذابه وقضى حوائجهم من أجل الخير والمنفعة للخلق أجمعين وهذه هي الفتوة الحقيقية التي ظهرت بين الصوفية عامة وصوفية بغداد خاصة، وهذه هي المحبة التي يتحلى فيها الإيثار، وهذا هو التصوف الذي أصبح من أخص خصائصه الخلق عند الكتاني سئل عن الزهد في الدنيا ما هو؟.

فقال: ((هو سرور القلب بفقد الشيء وملازمة تحمل الأذى من جميع الخلائق وكل شيء أتاه منهم يقول أنا أستحق أعظم من ذلك، ويرى أنه يستحق النار وصولج من الرماد))[1].

فأثر الخلق على نفسه واستحق من أجلهم العذاب فداء وتضحية وأنه تحمل خطيئة آدم.

وبناء على ذلك نظر الكتاني إلى الله في علاقته بالناس أجمعين علاقة تسامح من جانب الرب فقال: ((الغافلون يعيشون في حلم الله والذاكرون يعيشون في رحمة الله والعارفون يعيشون في لطف الله والصادقون يعيشون في قرب الله))[2].

---

[1] - الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص94.

[2] -السلمي: طبقات الصوفية، ص376.

أبو الحسين بن سمعون

حياته ومنزلته:

هو محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس بن إسماعيل أبو الحسين الواعظ المعروف بابن سمعون، كان واحد وهره في الكلام على علم الخواطر والإشارات ولسان الواعظ[1].

وكان ابن سمعون أحد الصلحاء والعلماء والحكماء، وكان له يد طولى في الكرامات والمكاشفات[2]، وكان له أحوال ومقامات وله كل معنى لطيف ولذا كان لأهل العراق فيه اعتقاد كثير ولهم به غرام شديد قال عنه "الحريري": ((رأيت بها ذات بكرة زمرة أثر زمرة، وهم منتشرون انتشار الجراد ومستنون استنان الجياد ومواصفون واعظاً يقصدونه ويحلون ابن سمعون دونه)).

يضاف إلى ذلك قول "ابن الأهدال" هو لسان الوقت المرجوع إليه في آداب الظاهر، يذهب إلى أشد المذاهب مع ما يرجع إليه من صحة الاعتقاد وصحة الفقراء.

بل كان "الباقلاني والأسفرائيني" يقبلان يده ويجلانه، وكان أول أمره ينسخ بالأجرة ويبر أمه، فأراد أن يحج فمنعته أمه ثم رأت رسول الله ﷺ وهو يقول: ((دعيه يحج فإن الخيرة له في حجة في الآخرة والأولى، فخرج مع الحجاج فأخذهم العرب وسلبوه فاستمر حتى ورد مكة، قال ابن سمعون: فدعوت في البيت فقلت: اللهم إنك بعلمك غني عن إعلامك بحالي اللهم ارزقني معيشة اشتغل

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص274-275.

[2] -ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص323.

بها عن سؤال الناس، قال: سمعت قائلاً يقول: اللهم إنه ما يحسن يدعوك اللهم أرزقه عيشاً بلا مشقة، فأعدت ثلاثاً وهو يعيد ولا أرى أحداً))[1].

وقد تنبأ أبو بكر الشبلي لابن سمعون بعلو قدمه في الأحوال والكرامات وبمنزلته من الله، فعن أبي بكر الأصبهاني قال: ((كنت بين يدي الشبلي في الجامع يوم جمعة، فدخل أبو الحسين بن سمعون وهو صبي وعلى رأسه قلنسوة بشفائك مطلس بفوطة فجاز عليه وما سلم فنظر الشبلي إلى ظهره وقال: يا أبا بكر أتدري أي شيء لله من الذخائر في هذا الصبي))[2].

ولد ابن سمعون سنة30هـ، وتوفي سنة 387م ودفن بداره ثم أخرج منها بعد أربعين سنة إلى قبر أحمد بن حنبل وأكفانه تتقمقع كما دفن ولم تبل[3].

وفيما يلي هذه الحكاية التي تشير إلى فكاهة سمعون في التصوف:

((عن محمد بن أحمد قال: رأيت في المنام رسول الله ﷺ في جامع الخليفة وإلى جانبه رجل مكتهل فسألت عنه فقيل عيسى بن مريم روح الله وكلمته، وهو يقول للنبي ﷺ: أليس في أمتي الأحبار؟، أليس في أمتي الرهبان؟ أليس من أمتي أصحاب الصوامع؟ فدخل أبو الحسين بن سمعون فقال له رسول الله: في أمتك مثل هذا؟ فسكت وانتبهت))[4].

---

[1] -ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3، ص124.

[2] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص266.

[3] -المرجع السابق، ص269.

[4] - ابن الجوزي: صفة الصفوة، ص268-269 وابن كثير: البداية والنهاية، ج1، ص323.

وهذه الرؤيا إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الرسول ﷺ يفاطر عيسى عليه السلام مما في أمته من أولياء ورهبان.

إسناده للحديث:

أسند ابن سمعون عن خلق كثير منهم عند الله بن أبي داود السجستاني وأملي الحديث، والخطيب البغدادي هو الذي ذكر لنا فقط حديثاً رواه ابن سمعون، قال أبو الحسين بن سمعون نبأنا عبد الله بن سليمان بن الأشعث سنة314 هـ قال: ((نبأنا محمود بن خالد وعمرو بن عثمان قالا نبأنا عبد الوليد، قال نبأنا ابن جابر قال سمعت أبا عبد رب يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنه لم يبق من الدنيا إلا بلاء وفتنة))[1].

يذكر لنا آدم متز أن عضد الدولة لما دخل بغداد –وكان أهلها قد هلكوا قتلاً وحرقاً وجوعاً نظراً للفتن التي اتصلت فيها بين الشيعة والسنة- أمر بمنع القصاص من القصص لأنهم كانوا يحرضون الناس على القتال والنهب، ولكن ابن سمعون لم يخضع لهذا الأمر وجلس على كرسيه يوم الجمعة، وتكلم في الناس فأمر عضد الدولة بإحضاره بين يديه فأحضره شكر المعتضدي وخشى عليه من مكروه يحل به من عضد الدولة وأوصاه أن يقبل التراب ويتطلف في الجواب وأن يسلم بخضوع وخشوع، ودخل ليستأذن له من عضد الدولة، فإذا هو إلى جانبه أمام الملك وقد حول وجهه نحو دار بختيار واستفتح فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ هود/**102**، ثم حول وجهه نحو الملك وقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ يونس/**14**.

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص274.

وأخذ في وعظه فأتى بالعجب حتى دمعت عين الملك على شدة تجبره وسطوته، ثم أراد الملك أن يمتحنه فأرسل إليه مالاً وثياباً وعزم إن أخذها ليقتلنه، فردها ولم يرض أن يأخذها حتى لأصحابه وقال: ((أصحاب السلطان أفقر إلى هذا من أصحابي، وعرف السلطان الخبر فقال: الحمد لله الذي سلمه منا وسلمنا منه[1].

وقال أبو الفتح القواس: سمعت ابن سمعون يقول: الخير كله في هذا الزمان ترك ما الناس عليه مص النوى وسف الرمل))[2].

التوصف عند ابن سمعون:

لقد انفرد ابن سمعون بميزة خاصة، فكان من عادته أن يلبس أحسن الثياب ويأكل أطيب الطعام، يحكي الصاحب بن عباد في كتاب **الروزنامة** أنه رآه وسمعه ببغداد، وقد لبس نوطة قصب وتعد على كرسي ساح بوجه حسن ولفظ عذب[3].

ولما كانت هذه سمة ابن سمعون قال: ((له أبو بكر أحمد بن غالب البرقاني: أيها الشيخ أنت تدعو الناس إلى الزهد في الدنيا والترك لها وتلبس أحسن الثياب وتأكل أطيب الطعام فكيف هذا؟ فقال: كل ما يصلحك لله فافعله، إذا صلح حالك مع الله بلبس لين الثياب وأكل أطيب الطعام فلا يضرك))[4].

---

[1] – آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، ص81-83، ج2.

[2] –ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص268.

[3] – آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري، ج2، ص82.

[4] –الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص275.

فالتصوف عنده ليس من الأمور الذي تحتاج إلى إظهارها أمام الناس عن طريق لبس المرقعات أو الصوف الخشن، وهذا في الواقع من خصائص تصوف أبي هاشم الزاهد الذي تعلم منه سفيان الثوري دقائق الرياء الذي يعني البعد عن التظاهر بالزهد أي البعد عن لبس الصوف.

ويؤكد هذا أيضاً ما قاله الجنيد: ((إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب)).

فالتصوف يعتمد عنده على نوع العلاقة بين الإنسان وربه، وهي علاقة أساسها صفاء المعاملة، وقد ظهر هذا الاتجاه عنده في كثير من أقواله منها ما ذكره ابن الجوزي حيث يقول ابن سمعون: ((قللوا اهتمامكم لكم ووفروا اهتمامكم بكم وتوسدوا وساداً من الشكر وألبسوا لباساً من الذكر والتحفوا لحفاً من الخوف تفوزوا بمدحه الرب، الله الله أن تستهينوا بشيء بوجب الذم دون أن تستهينوا بما يوجب العقوبة))[1].

وقال أيضاً على لسان الرب: ((يا هذا أكرمتك فلما عاملتك وصنتك لما نهيتك، فمعاملتي لك كرامة ونهي لك للصيانة، كلفتك الصلاة لعلمي بتوانيك لم أجعل لك وقتاً واحداً، وجعلت لها أولاً وآخراً وأنت تقول الوقت الواسع، متى اتسع الوقت على عاقل؟ أما علمت أن الأوقات على العقلاء أدق من ثقب الإبر، تهتم لك كأني لست مولاك وتدع الاهتمام بك كأني لست مطالبك، أما علمت أنه إذا بدا النهار أطالبك بحق ملكي، وإذا بدا الليل أطالبك بحق حبي))[2].

---

[1] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص267.

[2] - المرجع السابق، ص268.

وهذا الحب الذي يطالب الرب بحقه فيه قد ظهر صداه عند ابن سمعون، وعبر عنه تعبيراً صادقاً لا يقل عن حب معروف الكرخي أو رابعة العدوية، بل يكاد ابن سمعون يكرر ويردد معاني حبهما حين أنشد:

لو كل جارحة مني لها لغة ... تثني عليك بما أوليت من حسن

لكان ما زان شكري إذ أشرت به ... إليك أزيد في الإحسان والمنن

فهذا الثناء يعبر عن حبه وإجلاله لله لذاته لا خوفاً من عقابه أو طمعاً في ثوابه، وهو الحب الذي اتصف به معروف الكرخي وغيره من متصوفة بغداد، فيقول ابن سمعون منشداً:

ما شاك من أن تراني ممن يحبك خوفاً ... لم يبق مني وفاء إلا وما منك أوفى

أفنيتني عن جميعي ... فصرت أهواك طرفاً[1]

فكانت تقع له الكرامات منها ما ذكره الخطيب البغدادي على لسان أبي الفتح الغواص، حيث يقول: ((لحقتني إضافة وقتاً من الزمان فنظرت فلم أجد في البيت غير قوس لي وخفين كنت البسهما فأصبحت وقد عزمت على بيعهما وكان يوم مجلس أبي الحسين بن سمعون، فقلت في نفسي: أحضر المجلس ثم انصرف فأبيع الخفين والقوس فحضرت المجلس، فلما أردت الانصراف فناداني أبو الحسين: يا أبا الفتح لا تبع الخفين ولا تبع القوس فالله سيأتيك برزق من عنده[2]، وكان لرجل ابنة مريضة مدنفة، فرأى رسول الله ﷺ في المنام، وهو يقول له: اذهب إلى أين

[1] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص268.

[2] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص275-276.

سمعون ليأتي منزلك فيدعو لابنتك تبرأ بإذن الله، فلما رآه نهض ولبس ثيابه وخرج مع الرجل فظن الرجل أنه يذهب إلى مجلس وعظه فقال في نفسه أقول له في اثناء الطريق، فلما مر بدار الرجل دخل إليها فأحضر إليه أنبته فدعا لها وانصرف فبرأت من ساعتها))[1].

وكان يكشف لابن سمعون عن أحوال الجالسين فيحكي أن أبا الفتح القواص كان جالساً يوماً في مجلس الوعظ، وكان ابن سمعون جالساً على كرسييه يتكلم، فلما غشى النعاس أبا الفتح القواص ونام أمسك ابن سمعون عن الكلام ساعة حتى استيقظ أبو الفتح ورفع رأسه فقال له: ((رأيت رسول الله في نومك قال: نعم فقال: لذلك أمسكت عن الكلام خوفاً أن تنزعج وتنقطع عما كنت فيه))[2].

ونذكر قصة وقفت بن ابن سمعون والخليفة الطائع لله لندل بها على استمرار الإيقاع على استمرار الإيقاع بالصوفية عند الخلفاء، فقد قال دجى مولى الطائع لله: ((أمرني الطائع لله بأن أوجه إلى ابن سمعون فأحضره دار الخلافة ورأيت الطائع على صفة من الغضب وكان يتقي في تلك الحال لأنه كان ذا حدة، فبعثت إلى ابن سمعون وأنا مشغول القلب لأجله، فلما حضر أعلنت الطائع حضوره، فجلس مجلسه فأذن له بالدخول فدخل وسلم فيه بالخلافة، ثم أخذ في وعظه فأول ما ابتدأ به قوله: روى عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه وذكر عنه خيراً، ولم يزل يجري في ميدان الوعظ حتى بكى الطائع وسمع شهيقه وابتل منديل بين يديه بدموعه فأمسك ابن سمعون حينئذ، ودفع إلى الطائع درجاً فيه طبيب وغيره فدفعته إليه وانصرف، وعدت إلى حضرة الطائع فقلت: يا مولاي رأيتك على صفة من شدة الغضب على ابن سمعون. ثم انتقلت عن تلك الصفة عند حضوره فما السبب؟ فقال: رفع إلى أنه

[1] -ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص323.

[2] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج1، ص276.

ينتقص علي بن أبي طالب فأحببت أن أتيقن تلك الأقاويل إن صح ذلك منه، فلما حضر بين يدي افتتح كلامه بذكر علي بن أبي طالب والصلاة عليه، وأعاد وبدأ في ذلك وقد كان له مندوحة في الرواية عن غيره، وترك الابتداء به فعلمت أنه وفق لما تزول به عنه الظنة وتبرأ ساحته عندي ولعله كوشف بذلك))[1].

وهذه الحكاية أيضاً تشير إلى مكانة ابن سمعون في الوعظ وترقيق القلوب مما كان له أثره في قلب الخليفة الطائع لله الذي اتصف بحدة الطبع وشدة الغضب، ولا شك في أن ابن سمعون كان حلو الإشارة.

فمن لطائف الإشارات ما ذكره ابن العماد الحنبلي على لسان الصاحب بن عباد حيث يقول: ((سمعت ابن سمعون يوماً وهو على الكرسي في مجلس وعظه يقول: سبحان من أنطق اللحم وبصر بالشحم وأسمع بالعظم إشارة إلى اللسان والعين والأذنين))[2].

[1] - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ص276-277.

[2] -ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3، ص124.

أبو القاسم الدينوري الواعظ

نجد صورة أخرى متميزة في الوعظ هي نمو خاص في مدرسة بغداد، هذه الصورة تتمثل في عبد الصمد بن عمر بن اسحق أبو القاسم الدينوري الواعظ الزاهد، قرأ القرآن ودرس مذهب الشافعي على أبي سعيد الاصطخري، كان ثقة صالحاً يضرب به المثل في مجاهدة النفس واستعمال الصدق المحض والتعفف والشفقة والتقشف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

ويقول عنه الخطيب البغدادي: ((إنه كانت هناك طائفة تنسب إليه معروفة باسم أصحاب عبد الصمد، وأورد لنا حكاية على لسان القاضي أبو عبد الله الصيمري[2] تدل على منزلته، حيث يقول: كان عند عبد الصمد جزء عن أحمد بن سلمان النجاد، فأخذت من أبي بكر بن البقال نسخه ومضيت أنا وأبو علي بن المأمون إليه، فسلمنا عليه وسألناه أن يحضرنا في المسجد ليسمع الجزء منه وسبقناه إلى المسجد، فدخل وسلم وصلى ركعتين، ثم جاء مجلس بين أيدينا، فقلت له: إننا حضرنا لنسمع منك فإن رأيت أن ترتفع إلى صدر المجلس فقال: هذا ابن

---

[1] -ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص337.

[2] - الْحُسَيْن بْن عَلِيّ الصَّيْمَري، فقيه وقاضٍ وراوي حديث وإمام حنفي المذهب من العصر العباسي.

عم رسول الله ﷺ، واشار إلى ابن المأمون، وأنت رجل من أهل العلم وما كنت لأرتفع عليكما في المجلس))[1].

وقد سمع أبو القاسم الدينوري الحديث من النجاد، فروى عنه حديثاً أورده لنا الخطيب البغدادي على لسان عند الغزيز الأرجي، حيث يقول: ((قرأت على عبد الصمد بن عبد الصمد بن عمر بن محمد بن إسحق الواعظ الصوفي، حدثكم أحمد بن سلمان النجاد، حدثنا إبراهيم بن إسحق الحربي، حدثنا أبو ظفر حدثنا سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: إن اليهود ليحسدونكم على السلام والتأمين))[2].

وإن دل هذا الحديث على شيء فإنما يدل على ظاهرة التسامح بين المسلمين والعفو عن المسيء، وذلك على العكس مما يحدث بين طائفة الأمة اليهودية، وكان الرسول ﷺ قدوة حسنة لأمته بما تميز به من صفات الرأفة والعفو والشفقة فإنه كان يدعو الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذه الحكاية الآتية التي وقعت من أبي القاسم الدينوري، على أنه كان متأثراً بمعاني هذا الحديث الذي رواه.

فقد ذكر ابن الجوزي عن التنوخي أنه قال: ((كنت يوم الجمعة في جامع المنصور والخطيب على المنبر وعلى يساري علي بن طلحة المقرئ البصري فمددت عيني فرأيت عبد الصمد بالقرب مني فهممت بالنهوض إليه فاحتشمت من القيام في مثل ذلك الوقت مع قرب قيام الصلاة، فقام ومشى نحوي فقمت إليه فقال لي:

---

[1] -الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج11، ص43.

[2] - المرجع السابق، ج11، ص43.

اجلس أيها القاضي فليس إليك قصدت ولا لك أردت بمجيء، أنا هذا أردت وإليه قصدت، يعني ابن طلحة، وذلك أن نفسي تأبهه وتكرهه فأردت أن أذلها بقصده وأخالف إرادتها وشهوتها فجئته وقصدته، قال فقام ابن طلحة إليه وقبل رأسه وعاد عبد الصمد إلى موضعه))[1].

وهذه الحكاية تدل على ان أبا القاسم الدينوري كان شديد المجاهدة لنفسه ومخالفة هواها مما يجعلنا نقول: ((إن هناك أثراً لتعاليم الملامتية التي يقوم مذهبها على أساس مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يخطر بها من خواطره وكأنه بذلك يكمل الاتجاه الذي رأيناه عند معاصره السابق الذكر ألا وهو ابن سمعون الذي لبس أحسن الثياب وأكل أطيب الطعام، وهو الأصل الثاني من أصول مذهب الملامتية وهو إخفاء المظاهر التي تتم عن الحياة الروحية، فباجتماع الأصلين عندهما يتكون لدينا مذهب الملامتية)).

وقد تميز عبد الصمد أنه كان يزهد فيما تطالبه به نفسه، وكان يحاول دائماً أن يربط بين ما يحدث أمامه من وقائع وأحداث وبين منهجه في الحياة الروحية، وكان يعتبر هذه الأحداث بمثابة التنبيه له وإيقاظ نفسه حتى لا تتبع هواها.

فقد قيل إنه اجتاز يوماً بسوق الطعام فرأى غلاماً يقال له عزيز، وقد خرج مع العيارين، والناس مجتمعون عليه وأبواه يبكيان ويعذلانه ويأبي عليهم، فلما أكثرا عليه قال لهما: مثلى بقول شيئاً يرجع عنه! قد قلت لأصحابي إني منكم أمضيا أطلبا عزيزاً غيري، فقال عبد الصمد: رأيته قد تابع الهوى على الوفاء مع علمه بأنه إذا وقع في الشدائد لا يجبره، فبايعت على الوفاء مع علمي بأني إذا وقعت في

[1] –ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص270.

الشدائد يجبرني، فاجتزت يوماً بباب درب الديزج فشممت روائح طيبة فطالبتني نفسي شيء منها فقلت: ((اطلبي عبد الصمد غيري)).

وقيل أيضاً أنه كان يمشي في بعض الطرق فإذا بساع قد أقبل من عدوه وقد بقي عليه من الطريق بقية والناس يستقبلونه بالتحف فقال له رجل: ((أي فلان، مت اليوم حتى تعيش أبداً، فقال عبد الصمد: فقلت لنفسي هذا لك موتى اليوم حتى تعيشي أبداً))[1].

وكان أبو القاسم الدينوري لا يقبل العطايا، بل كان يعطيها لأصحابه ليقتسموها كل على قدر حاجته، فقد جاءه يوماً رجل بمائة دينار فقال: ((أنا غني عنها قال خذها ففرقها على أصحابك هؤلاء فقال: ضعها على الأرض فوضعها، ثم قال للجماعة: ليأخذ كل واحد منكم حاجته منها فجلعوا يأخذون بقرد حاجاتهم حتى أنفذوها، وجاء ولده بعد ذلك فشكى إليه حاجتهم وقال: اذهب إلى البقال فخذ عليّ ربع رطل تمر))[2].

ورآه رجل وقد اشترى دجاجة وحلواء فتعجب من ذلك فاتبعه إلى دار فيها امرأة ولها أيتام فدفعها إليهم، بل كان يدق السعد للعطارين بالأجرة ويقتات منها[3].

وحكى أبو الوفاء بن عقيل قال: ((هجم عبد على عبد الصمد والبيت فارغ من القوت، فجاءه رجل بدراهم فقال: خذ هذه، فقال: يا هذا بالله دعني اليوم أتلذذ بفقري كما يتلذذ الأغنياء بغناهم))[1].

---

[1] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص270-271.

[2] -ابن كثير: البداية والنهاية، ج1، ص338.

[3] - المرجع السابق، ج1، ص338.

وقال ابن الجوزي: ((إنه بلغه أن عبد الصمد كان في دعوة فقيل له انبسط وتمكن، فقال: ما يمكنني، من يحتشم من ربه في الخلوة لا ينبسط))، وهذا يدل على أنه كان يعامل الله في كل شيء وفي كل مكان سواء في الخلاء أو في الاجتماع مع الناس.

وكان يحرض أصحابه على الجد، ويقول: ((قد فاتتكم الدنيا فلا تفوتكم الآخرة))، يضاف إلى ذلك أنه كان يتوكل على الله في رعايته له ولأولاده حتى آخر نفس بقي له، فقد قيل أن "أم الحسن بنت القاضي أبي أحمد بن الأكفاني"[2] «وكانت أحد من يقوم بأمره ويراعيه» دخلت عليه وهو يحتضر، فقالت له: ((أسألك وأقسم عليك ألا سألتني حاجة فقال لها: نعم، كوني لهنية –يعني انتبه- بعد قوتي كما أنت لها في حياتي، فقالت: أفعل، ثم أمسك ساعة وقال: استغفر الله وكررها، الله لها خير منك))[3].

حكى ابن عقيل عن بعض من حضر عبد الصمد عند الموت قال: ((حضرته وهو يقول: يا سيدي لليوم خبأتك، ولهذه الساعة أقتنيتك، حقق حسن ظني بك))، وتوفي أبو القاسم الدينوري سنة397هـ، ودفن بمقبرة أحمد بن حنبل[4].

---

[1] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص271.

[2] – ابن الأكفاني وهو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني، نسبة الى الأكفان.

[3] -ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج2، ص271-272.

[4] – المرجع السابق، ج2، ص271-272.

الوجه الآخر لجانوس
ودور رجال التصوف الممثلين لهذا الوجه

هنالك أسطورة يونانية نتصور أن الإله جانوس له وجهان أحدهما عاميس مريد تملؤه القترة والعبوس والثاني طاغٍ بالنور، وهذا يقرب ما كان لدى الفرس من الاعتقاد بوجود إلهين: أهواراثما وأهورا مزدا، ولقد عرضنا سابقاً للوجه المنير للتصوف وسيردف ذلك بالوجه العابس هو معيار النور والقتامة هنا فوقي روحي في حدود الأخلاق والدين والشريعة.

ونود أن نبدي ملاحظة هامة هي أننا لم نغط تحقيق حول رجال التصوف الذين سنعرض لهم، وإنما بينا حكماً على ما هو غالب وشائع فعلى سبيل الملاحظ تقدم "الدكتور نصر حامد أبو زيد والمفكر محمد أبو القاسم حاج حمد"[1] بدراستين حديثتين حول التصوف الشريف محي الدين بن عربي، فإذا بهما يقلبا الأوراق السياسية والصورة السابقة المنكوبة والسائدة حول ابن عربي، والأمر نفسه بالنسبة للحلاج.

ونحن بدورنا سنبقى على الوضع الراهن وتولي آذاناً صاغية حول أية دركة جديدة حول التصوف.

وفي الواقع لقد كان النبأ العظيم وقامت التساؤلات وانبرى الرسول الأعظم يجيب ويبين ويوضح من خلال السنة الشريفة وبآلية اللغة العربية وقواعدها، وهب

---

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد سياسي ومفكر وباحث سوداني، عمل مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن. أسّس عام 1982 مركز الإنماء الثقافي في أبو ظبي وأقام أول معارض الكتاب العربي المعاصر بالتعاون مع العديد من دور النشر اللبنانية.

السلف الصالح يعيقون التجربة، وقضت السنون فإذا بالزحف على الحضارة الإسلامية من كل جانب، ووجد بعض الرجال من أخذوا يستمعون كثيراً للمعطيات الجديدة بمحول ذهني ومنطقي جديد مما أخل بالحكم السابق المعهود، وهو أمر طبيعي جداً، وما بينهما أن تقول: هل إن هذا المحمول الجديد عبر الحكم المنطقي بحسن نية أم بسوء نية أي إن رجال التصوف الذين سنعرض لهم لم يستطيعوا أن يعبروا عن آرائهم مع بقائهم على الإيمان الكامل أم انزلقوا إلى ما يتعارض مع جوهر الإيمان الإسلامي.

إن هذا الجوهر صعب التناول عقلياً شديد المحال بل وكيف بنا أن ندرك اللامتناهي بالمتناهي، بل وكيف بالنسبة للنسبين أن يقارب المطلق هنا كانت الإشكالية في روع بعض رجال التصوف الإسلامي كما عرضنا وسنعرض له.

الحلاّج

و الحلاّج كما قال بالحلول، قال أيضاً بالاتحاد، فتفّوه بشطحات مثل شطحات البسطاني والشبلي، وذلك في مثل قوله: أنا الحق، ولكن ما تميّز به الحلاج من غيره من الصوفية هو أنه كان يقول بالاتحاد ولكن مع بقاء كل عنصر من عنصريه، اللاهوتي والإنساني، دون تغيّر، ولذلك يعتبر أنه حلولي أكثر منه اتحادياً، وقد لازمته عقيدة الحلولية حتى آخر حياته، ويروى أن أمير الأهواز كتب إلى بغداد بعد ما ألقي القبض على الحلاج يدّعي الربوبية ويقول بالحلول... وربما كان يعني بذلك قول الحلاج: أنا الحق.. وقد ردّ الحلاج هذه التهمة عنه عندما قال: ((بأنه يعبّر بذلك عن الحالة المعروفة عند الصوفية بحالة الجمع))، ومن المعروف في عالم التصوف، أن الحبّ الإلهي كان طابع القرن الثالث الهجري بشكل خاص، فكام من الطبيعي أن يعتنق الحلاج ذلك المذهب، ولكنه اختلف فيه عن بقية الصوفية عندما لونه بألوان نفسه المتوثّبة، فكان يصيح في الأسواق: ((يا أهل الإسلام، أغيثوني، فليس يتركني أي اللّه سبحانه وتعالى ونفسي فأتهنّى بها، وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه)).

وكما جعل الحلاج الحب الإلهي مختلفاً عن ذي قبل بما صبغه به من ألوان، كذلك بلغ عنده ذلك الحب مدى أوسع مما وصل إليه الصوفية الآخرون، فالأول مرة في تاريخ التصوف، يتجاوز الحب الإلهي مع الحلاج ذات اللّه إلى النبي محمد ﷺ، فيقول في ذلك: ((إن نور محمد أشرف قبل أن يكون الخلق، ومنه استمدّ الأنبياء هديهم، والأولياء معارفهم، لتجليه على مرّ الأيام عنهم، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق، فمنه كانت الأكوان، ولولاه لما كان وجود..

ويقول أيضاً : أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكريم، همته سبقت الهمم، وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم)).

ونظرية الحلاج هذه في النور المحمدي كان لها أثرها الذي برزت به في الأزمنة المتعاقبة، فهي، وإن ظهرت في أشكال وتسميات مختلفة عند الصوفية، إلا أن جوهرها الذي نادى به الحلاج بقي كما هو على مر الأزمان.

وكما برز هذا الأثر الحلاجي في دنيا التصوف، فإننا نجده أيضاً في الأدب العربي حيث اختلف مديح الحلاج وحبه للرسول ﷺ عن فن المديح المعروف في هذا الأدب، وذلك عندما طبع شعره بطابع الحب الإلهي الذي لا يتناسب وشخصية رسول الله ﷺ، ولكن هذا الطابع استقر مع الزمن في الأذهان فبقي المدّاحون يستقون من معين الحلاج وينسجون على منواله، وكأنهم يماشون عقيدته في الحب الإلهيّ.

يقول الحلاج:

كانت لنفسي أهواءٌ مفرَّقةٌ ... فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي
فصار يحسدني من كنت أحسده ... وصرت مَولى الورى مذ صرت مولائي
تركت للناس دنياهم ودينهم ... شُغلاً بحبك يا ديني ودنيائي

وقال:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حلَلنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

ثم أليس هو نفسه من يعبر عن هذا الاتجاه في كتابه **الطواسين** ص31، عندما يقول: ((رأيت ربي بعين قلبي... فقلت: من أنت؟ قال: أنت!))، ويقول:

سكنت قلبي وفيه منك أسرار | فلِتهَنك الدار بل فلِيهَنك الجارُ
ما فيه غيرك من سرٍ علمتُ به | فانظر بعينك هل في الدار ديّارُ
وليلة الهجر إن طالت وإن قصرت | فمؤنسي أمَلي فيها وتذكار
إني لراضٍ بما يرضيك من تلفي | يا قاتلي! وما تختار أختارُ

وحديثه، وذاكرته، وخياله، يقول:

والله ما طلعت شمس ولا غربت | إلا وحبك مقرون بأنفاسي
ولا خَلَوْت إلى قوم أحدّثُهُم | إلا وأنت حديثي بين جُلاسي
ولا ذكرتُك محزوناً ولا فرحاً | إلا وأنت بقلبي بين وسواسي
ولا هممتُ بشرب الماء من عطش | إلا رأيت خيالاً منك في الكأس

ولا تقتصر آثار الحب الإلهي عند الحلاج على مشاعره، فما دام جميع الناس يحبون اللّه، فيجب أن يكون هذا الحبّ دينهم، أما ما يظهر من ديانات مختلفة ومتنوعة، فهي وجهات نظر عديدة ولكنها تهدف إلى حقيقة واحدة... فلئن كان أهل كل دين قد نظروا إلى اللّه نظرة تخالف نظرة الآخرين، إلا أن الجميع ينشدون شيئاً واحداً، ويجمعهم أمرٌ واحدٌ وهو حبّ اللّه.

ورغم أن هذه الديانات الثلاث موجودة وقائمة حقيقية إلا أنّ الحلاج لا يعترف بذلك، بل ينادي بوحدة الأديان، حيث يقول:

تفكرت في الأديان جدَّ محققٍ | فألفيتها أصلاً له شعبٌ جمّا

ومن منطلق هذا التفكير، يتخذ الحلاج لنفسد ديناً خاصاً به، فيكون له دينه، وللناس دينهم:

مالي وللناس كم يلمونَني سفهاً | ديني لنفسي ودين الناس للناس

ويبدو أن الحلاج كان على إطلاع ومعرفة واسعة بالنصرانية واليهودية، وبعض العقائد الأخرى كالمجوسية والبّراهمانية... ومعرفته تلك بالنصرانية ربما جعلته يقتبس عنها اصطلاحي اللاهوت والناسوت، ويظهر ذلك من قوله في الصفحة 130، من كتابه **الطواسين**:

سبحان من أظهر ناسوته ... سّر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

ولقد أخذ الحلاج بالتجسيد، هذا المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية، على ما يبدو، عن النصارى السريان الذين استعملوا اصطلاحي اللاهوت والناسوت للتدليل على طبيعة السيد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ولكنه وصف اتحاد اللاهوت بالناسوت –أو الروح الإلهي بالروح الإنساني– على إنه حلول، وفكرة الحلول هذه يقرنها المسلمون بالنصرانية وإن أخذها الصوفية عن الديانات الهندية الشرقية.

أما في ما يعود إلى اليهودية، فالحلاج تأثر منها بذلك الأثر الذي يقول: إن اللّه خلق آدم على صورته....

والكلام عند الحلاج على وحدة الأديان يستلزم كلاماً آخر في الجبر، لأنه نتيجة طبيعية لتلك الوحدة، وعلى هذا فإن الحلاج يرى أن اللّه شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً يبطلان ما هو عليه فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه...، ومعنى هذا أن القول يبطلان معتقد من المعتقدات الدينية خطأً وضلال، وأن التوحيد الذي يراه الموحدون ليس أكثر صحة من التثليث أو من أي معتقد آخر...

ولذلك فهو يُصرح بكل جرأة أنه كفر بدين اللّه الإسلام بعد ما رأى أن الكفر واجب لديه، يقول:

كفرت بدين الله والكفر واجبٌ لديَّ، وعند المسلمين قبيحُ

ومن ثم الإتيان ببدعة جديدة في التصوف يبز بها الآخرين....

وقبل أن يعلن الحلاج كفره ذاك، هاجت به نفسه مطالبة بالتغيير، فاندفع يبين الطريقة التي يريد أن يموت عليها، وفي نفس الوقت يفضح نفسه بما يخالجه من قلق ويأس، فيقول:

ألا أبلغ أحبائي بأني ركبت البحر وانكسر السفينة

على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينة

وتأسيساً على موقفه من وحدة الأديان ينبري الحلاج لإظهار رأيه في مسألة الجبر الذي يقتضي التفريق بين الإدارة والأمر، فيتبنى موقف إبليس في رفضه السجود لآدم، معتبراً اللّه لم يُرِدْ على حد زعمه، السجود في الأزل، رغم الأمر الذي صدر عنه لإبليس بالسجود، ولذا فقد رأى إبليس أن هذا الأمر ظاهري فقط وهو في حقيقته ابتلاء وأن اللّه وحده هو أحق بالسجود له، ولهذا لما قيل لإبليس: ((اسجد لآدم، خاطب الحق: ارفع شرف السجود إلآك حتى اسجد له، إن كنت أمرتني نهيتني، قال: فإني أعذبك عذاب الأبد، فقال: أولست تراني في عذابك لي؟ قال: بلى... فقال: فرؤيتك لي تحملني على رؤية العذاب، افعل بي ما شئت)).

وبعد أن يتخذ الحلاج جانب إبليس، ويجعله سيّده وقائده في عدم الامتثال لأوامر اللّه ونواهيه، يعود ليفاضل بين موقف إبليس وموقف موسى عليه السلام، فيرى بأن موقف إبليس في رفضه للسجود أقيم، وهو أشبه ما يكون بموقف محمد ﷺ، إلا أن هنالك بعض الفرق بينهما وهو أن محمداً ﷺ لم يرجع إلى حوله وقوته، فقال: ((بك أصول وبك أحول بينما اعتمد إبليس على حوله وقوته، فقال: أنا خير منه أي من آدم)).

وبعد أن يقف موقف إبليس، ويأنس من نفسه قوة كبيرة، يجد أن هذه القوة أو الفتوة إنما تفوق قوة إبليس وقوة فرعون على حد سواء، ويعبر عن ذلك بما يورده في كتابه **الطواسين**، ص50 فيقول: ((تناظرت مع إبليس وفرعون في الفتوة، فقال إبليس: إذا سجدت سقط عني اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة..، وقلت أنا: إن رجعت عن دعواي التي يقول فيها: أنا الحق سقطت من بساط الفتوة)).

وعلى هذا فالحلاج يرى أن إبليس وفرعون هما مثالان رائعان من أمثلة الفتوة لعدم رجوعهما عن دعواهما، ولذا فقد اتخذ منهما قدوة لعدم الرجوع عن دعواه تلك، فأكمل قائلاً: ((فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، فإبليس هُدِّدَ بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ولم يقرّ بالواسطة البتَّة)).

وإذا كان الحلاج قد أصاب بخصوص إبليس الذي لم يرجع عن دعواه، إلا أنه أخطأ بالنسبة إلى فرعون عندما اعتبر أنه لم يرجع عن دعواه ولم يُقرَّ بالواسطة، فهذا جهل وكذب، وافتراء على الحقيقة ايضاً، ذلك أنَّ فرعون رجع عن دعواه وأقرَّ بالواسطة، بدليل قول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ يونس/**90**.

كما أنّ سيده وقائده إبليس لم يحتفظ بفتوته وعناده وكبريائه أمام عظمة الله سبحانه وتعالى، بل تضاءل وتخاذل وخزي وذل، إذ قال: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ الحجر/**36**.

وإذا كان الحلاج قد أتحف التصوّف بما أظهر من تلوين جديد للحب الإلهي، وبما أبدى من آراء جديدة كفكرة وحدة الأديان، واتخاذ الكفر ديناً، واعتماد إبليس وفرعون أستاذين له، فإننا نراه، لا يأتي بجديد، ولا يزيد على أقوال المتصوفة شيئاً، في تفسيره للوجد، وهو الحالة التي تنشأ عند الصوفية عن الذكر في الخلوات، فهذا الذكر عندهم كان أهم من الصلاة وقراءة القرآن، لأن أناساً منهم كانوا، ولا يزالون، يهتمون بالرقص في حلقات الذكر أكثر من اهتمامهم بأداء الصلاة.

وفي حالة الوجد هذه، يقول الحلاج:

مواجيد حقّ، أوجد الحق كلها ... وإن عجزت عنها فهوم الأكابر
وما الوجدُ إلا خَطْرةٌ ثم نظرةٌ ... تنشي لهيباً بين تلك السَّرائر
إذا سكن الحقُّ السريرة ضوعفت ... ثلاثة أحوال لأهل البصائر

ولعل أدقَّ ما عبَّر عنه الحلاج في الوجد قوله وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة، وهو يعني بذلك أن الوجد عبارة عن خَطْرَة ذكر الحقّ تعالى في سرائر أوليائه التي تغني الإنسان عن نفسه، فيتجلى له الله تعالى في نظرة حال فنائه عن نفسه، لأنه يبقى في ربّه...

ويحذر الحلاج من الركون إلى الذكر في الخلوات والاعتزاز به، لأن رؤية الذكر حجابٌ عن المذكور، ولا يتم الكشف إلا بالغيبة عن كل ما عدا الله حتى عن الكشف عن نفسه كما يقول ابن عباد النفري في المخاطبات رؤيتك للرؤية حجبة، وفي هذا يقول:

أنت المولّهُ لي لا الذكرُ ولهني ... حاشا لقلبي أن يعلق به ذكري
الذكر واسطة تخفيك عن نظري ... إذا توشحه من خاطري فكري

ويقول:

إذا بلغ الصبّ الكمال من الهوى وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
يشاهد حقاً حين يشهده الهوى بأن كمال العارفين من الكفر

وإذا كان الذكر والصلاة ومظاهر العبادة جميعها وسائط وحجباً دون رؤية الله تعالى، فإن الكشف لا يتم إلا بالفناء عن النفس فناءً تاماً، ولذا يقول:

بدا لك سرٌ طال منك اكتتامه ولاح صباحٌ كنت أنت ظلامه
وأنت حجاب القلب عن سر غيبه ولولاك لم يطبع عليه ختامه

أما كيف استطاع الحلاج الوصول إلى ذلك التنوع فمردُّه إلى اطلاعه على الثقافات الشرقية خلال الرحلات والأسفار التي قام بها، إلى جانب اقتباسه شيئاً من الثقافة اليهودية والنصرانية...

ولقد أظهر تأثر الحلاج بالثقافات الشرقية بعض كتاب الصوفية... كالسهروردي الذي يقول عنه، بأنه قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح:

أقتلوني يا ثقاتي إنَّ في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

ولعل هذا أيضاً ما عناه الحلاج في قوله:

هيكليٌّ الجسم نوراني الصميم صمديُّ الروح ديّان عليم
عاد بالروح إلى أربابها فبقي الهيكل في التّرب رَميم

وبالإضافة إلى ثقافته الواسعة تلك فقد كان الحلاج على علم بالكيمياء والطب والسحر.

ففي ما يتعلق بالكيمياء والطب، نجدهما من العلوم المعروفة في المجتمع الذي عاش فيه الحلاج، بل كانا يعتبران من العلوم الضرورية لكبار رجال عصره، وقد أخذ الصوفية بتلك العلوم حتى يستعينوا بها على نشر آرائهم، كما فعل مثلاً ذو النون المصري وهو من كبار الصوفية- الذي كان على معرفة بالكيمياء.

أما السحر فقد رأينا أنَّ الحلاج قد سافر إلى بلاد الهند كي يتعلم السحر ويدعو به إلى اللّه تعالى....

فإن الحلاج يكون قد تعلَّم عقائد أهل البلاد التي زارها، واتبع الوسائل التي يعتمدونها، ومنها السحر، كما هو مشهور عن البلاد الهندية... ويدل على تعلمه السحر فعلاً ما أتى به من شعوذات وأفانين أذهلت الناس وخدعت أعينهم، مثل إظهاره للرائي ما يخيل معه أن الحلاج يقوم بإحضار أطعمة في غير حينها، أو ما يستعمل من أساليب لمداواة المرضى، فقد روي أنه كان لنصر القشوري ولد عزيز عليه أصابته حمّى شديدة جعلت طبيبه يمنع عليه أي طعام أو أكل إلا التفاح، ولكن من أين يأتي الأب بالتفاح وهم في أواخر فصل الشتاء في بغداد؟ ويبدو أن ذلك الطبيب كان على صلة وثيقة بالحلاج، لأنه بعد وصفته التفاح للولد المريض أشار على الأهل الاتصال بالحلاج عله يداويه، فذهبوا إليه يدعونه، فجاء إلى دار نصر وهي تغص بالوجهاء وكبار قادة الجيش، ففرح الحلاج لمرآهم لأنه كان يتوسَّم خيراً بالعسكريين وهو يقول عنهم أنهم أسرع رجال الدولة تحسساً بآلام الشعب، ورغبة بالإصلاح، مالم يبتليهم اللّه بجنون العظمة...

جلس الحلاج فاتجهت الأنظار كلَّها إليه، عندئذ طلب أن يأتوه بالمريض، فلما صار أمامه، رفع يديه إلى السماء مبتهلاً، والقوم واجمون، ثم لم يلبثوا أن أخذتهم الدهشة إذا رأوا تفاحة جميلة تظهر في إحدى يديه، فصاحوا: ((من أين لك هذه؟، فابتسم الحلاج وقال: من الجنة!)).

ولكن.. ما إن شطر الخادم التفاحة وقدّمها للغلام حتى وجد قلبها فاسداً فصرخ الخادم: إن فاكهة الجنة غير متغيرة وهذه التفاحة فاسدة!...

وهنا ظهر ذكاء الحلاج وقدرته في السيطرة على الموقف، إذ أجاب على الفور: ((هذه التفاحة خرجت من دار البقاء إلى دار الفناء فحلَّ بها من البلاء))، لقد تحدّى الحلاج معجزة اللّه الكبرى، عندما ادّعى، كفرواً وزوراً، بأنه قادر على التأليف من مثل القرآن، بل إنه قادر على معارضته.

فقد روى على لسان عمرو المكي أنه كان يقول: ((كنت أماشيه أي الحلاج في بعض أزقة مكة، وكنت أقرأ القرآن، فسمع قراءتي، فقال لي: يمكنني أقول مثل هذا.. ففارقته)).

وروى عن محمد بن يحيى الرازي أنه سمع عمرو بن عثمان المكي يلعن الحلاج ويقول: ((لو قدرت عليه لقتلته بيدي، فقال له: إيئس الذي وجد الشيخ عليه؟ فقال: قرأت آية من كتاب اللّه فقال: يمكنني أن أؤلف مثله وأتكلم به)).

أما معارضته للقرآن فقد ذكرها صاحب الطبقات الكبرى في ترجمته للمكي حيث قال: ((وحكي أي المكي إنه رأى الحسين بن منصور وهو يكتب شيئاً، فسأله: ما هذا؟ فقال: هو ذا أعارض القرآن.. فدعا عليه وهجره)).

فالصوفية، إذاً، لم ينقموا على الحلاج بسبب آرائه، بل كان انتقادهم، أو لومهم له، على الطريقة التي أذاع بها تلك الآراء ونشرها بين الناس، حتى أفشى السّر الذي كاشفه به مولاه، كما يزعمون، ويعترف أحدهم، وهو الشبلي بذلك، فيقول: ((كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكتمت))، وقد روي عن الشبلي أيضاً أنه وقف على الحلاج وهو مصلوب، فنظر إليه بأسى ومرارة وقال: ((ألم أننهك عن العالمين))[1].

---

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل.

فالشبلي بالباطنية الصوفية، ولذلك يلوم صاحبه على إظهار ما كان يجب أن يخفيه، ولكنه يقر بأنه كان أحرص الناس على كتمان الأسرار التي إن ظهرت سافرة الوجه، فإنها تضرّ بالمذهب الصوفي وأتباعه..

يبقى أن نشير إلى أن الحلاج، ربما كان صاحب مطامع سياسية، وأحلام للوصول إلى الحكم كي يتمكن من إدارة شؤون الناس، بعد ما أفلح في أن يكون صاحب رأي، وذا أهمية في حياة الصوفية.. وقد يكون اتخذ لذلك وسيلة تلك الآراء التي كان ينشرها بين الناس علَّها تجمع كثيراً من المريدين والأتباع الدين يؤيدونه، ويناصرونه في ما يقوم به أو يقدم عليه...

وبالفعل، عندما نجح الحلاج في استمالة الناس إليه، اعتبر في فترة من الفترات بأنه أصبح ذا خطر سياسي يتهدّد الحكم القائم...

أما الطريقة العملية التي اتبعها في ذلك فهي إقناع المريدين والأتباع بفائدة الصلوات، ونصائح الأولياء من الأبدال وهم الأقطاب الروحيون للعالم عند الصوفية ورئيسهم المحجوب ويعني به القطب.

وظن أولئك الناس أن الحلاج هو الرئيس المحجوب، كما قال الأصطخري: ((إن كثيراً من علية القوم رأوا حينئذ في الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحجوب الملهم، وكان لهم معه مراسلات فيها هداية روحية، مما هيّأ له الخوض في السياسة العامة))[1]...

وهكذا يتبين أنه كان الحلاج آراء عديدة ومتنوعة، وهي على كثرتها أوردها، في الغالب، شعراً حتى كان أول صوفيّ له ديوان شعريّ...

[1] – سميح عاطف الزين: إبراهيم بن أدهم دراسة وتحليل.

وأثره في الشعر الصوفي يبرز بوضوح في جميع الموضوعات التي طرقها، لاسيما في التجديد الذي أدخله على مسائل الصوفية.. والذي لم يسبقه إليه أحد من صوفية عصره..

ففي الموضوعات الصوفية المعروفة أفاض في الحب الإلهي خاصة، الذي كان طابع القرن الثالث الهجريّ، وعنه نشأت مسائل التصوف الأخرى أو ما يدعى بعقائد الصوفية كالاتحاد، والحلول، والفناء، والجمع، والكشف وما إلى ذلك...

محي الدين بن عربي

اسمه أبو بكر علي وينتسب إلى قبيلة حاتم الطائي، وقد نسب إليه زوراً وجهلاً القول بوحدة الوجود والاستبطان الغنوصي والتأثر بالفلسفات الإغريقية والهندية، بيد أن الدراسات المعاصرة قومت فلسفته خارج إطار تلك المنسوبات:

فلقد كتب عنه الدكتور نصر حامد أبو زيد قائلاً: ((تتبدى أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه، وبين المفكرين الذين جاؤوا بعده والذين لم يكد ينجح وأحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب، بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته)).

وتظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيراً من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض، من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيراً من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه، خاصة أولئك الذين لم نصل كتبهم، أو وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة "كالحلاج والتستري والنفرّي وابن مسرّة"، فقراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثله له، وإن تكن قراءة تأويليه تتمثل عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركب جديد –يمكن أن تبدد كثيراً من الغموض الذي يحيط بأفكار هؤلاء المتصوفة، وقد اعتمد "آسين بلاثيوس"[1] على ابن عربي للكشف عن فكر مدرسة ابن مسرّة في كتابه عن هذا الأخير، وليكشف في الوقت نفسه عن تأثر ابن عربي بهذه المدرسة.

---

[1] – ميغيل آسين بلاثيوس هو مستشرق وقس كاثوليكي إسباني، من مؤلفاته كتاب علم الأخرويات الإسلامي في الكوميديا الإلهية، الذي ألقى فيه الضوء على المصادر الإسلامية للأفكار والدوال الموجودة في الكوميديا الإلهية لدانتي.

أما عن أثره في المفكرين التالين له، فهو أكثر وضوحاً وبروزاً، ولقد بدأ هذا التأثير يتشكل خلال زيارة ابن عربي لقونية عام/607هـ/1210م/، وذلك حينما اتخذ "صدر الدين القونوي"[1] تلميذاً له، ومن خلال هذا الأخير وعلاقته ببعض المتصوفين العظام من الفرس وصلت تعاليم ابن عربي إلى الشرق، ويكفي القول إن صدر الدين القونوي كان أستاذاً "لقطب الدين الشيرازي" الشارح المعروف لفلسفة السهروردي، وكان صديقاً حميماً "لجلال الدين الرومي" مؤلف **المثنوي النص العظيم** الذي يلخص الحكمة الصوفية...

ولقد ألهمت تعاليم ابن عربي كاتباً صوفياً عظيماً آخر هو "عبد الكريم الجيلي" مؤلفه **الإنسان الكامل**، ولم يكن تأثير ابن عربي قاصراً على الجانب النظري للتصوف فحسب، بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها، فمن خلال الرومي في الشرق "وأبي الحسين الشاذلي" في الغرب تشكلت –تعاليم ابن عربي– طريقتان من أكبر الطرق الصوفية، ومن أظهر الادلة على أثر ابن عربي ذلك العدد الهائل من التعليقات والروح التي ألفت على كتبه ولا يقف مدى تأثير ابن عربي وحدود انتشار أفكاره عند الثقافة الإسلامية في الشرق والغرب، بل يتجاوز ذلك إلى الفلسفة المسيحية الغربية، كما أشار إلى ذلك آسين بلاثيوس في أبحاث كثيرة متنوعة، مثل تأثيره في "ريمون لول ودانتي البحيري" مؤلف **الكوميديا الإلهية**، حيث أثر في الأول بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحفراتها، وأثر في الثاني بمفهومه عن الجنة والنار ومراتبهما المختلفة.

---

[1] – صدر الدين القونوي: واحداً من تلامذة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وهو من أوائل التلاميذ توفي عام/672 هـ– 1275 م/، وقد كان استاذ قطب الدين الشيرازي شارح فلسفة الإمام السهروردي.

والحق أن دراسة قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق وحدها دراسة خاصة لأنها لم تنل القدر نفسه من الاهتمام الذي نالته دراسة تأثير ابن عربي في التراث القومي والفلسفي التالي له.

هذا من أهمية ابن عربي باعتبار موقفه في التراث الإسلامي والتراث العالمي، فماذا عن أهميته بالنسبة لما تثيره الدراسات التي كتبت عنه من قضايا ترتبط بقضية التأويل[1]؟.

وفي الحقيقة لم يختلف الباحثون –قديماً وحديثاً- حول شيء قدر اختلافهم حول ابن عربي.

فقد اختلف القدماء حوله وتأرجحوا بين طرفي النقيض، فبعضهم اعتبره قديساً عارفاً وليّاً يتناسب دوره مع اسمه، فهو يحيى الدين حقاً، والبعض الآخر اعتبره كافراً ملحداً زنديقاً مميتاً للدين، وقد تحيز فيه ابن تيمية فتارة بنسبة إلى وحدة الوجود وبعضه إلى جانب ابن سبعين، وأحياناً أخرى يعترف بأن ابن عربي يفصل بين الحق والخلق والله والعالم، أما المحدثون، فلم يكادوا يتجاوز هذا الإطار دون تلك النبرة الحادة التي تسارع إلى التكفير أو التقديس.

وقد كان من الطبيعي أن يفهم المستشرقون ابن عربي في إطار وحدة الوجود عند ابن عربي في إطار وحدة الوجود في الفلسفة الغربية، ومن خلال المصطلح Pantheism، وذلك على أساس من انطلاقهم الذي أشرنا إليه هذا التصور لوحدة الوجود عند ابن عربي لمثل هذا التصور لم يجد آسين بلاثيوس تفسيراً

---

[1] –محمد أبو القاسم حاج حمد: حول الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت دار الهادي، 2004، ص296.

لذلك سوى أنها تحفظات يمليها الحذر والحيطة من أجل تحقيق هذه القسمات الحادة لهذه النظرية.

ووحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن تفهم فهماً خاصاً، وذلك لأنه ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى، ورغم تنبه هنري كوربين[1] لهذه التفرقة، فإنه لم يتوقف عن استخدام المصطلحات الغربية لفهم ابن عربي مع أنه ينبه إلى خطورة مثل هذا المسلك.

والحق أن دراسة هنري كوربين أقرب الدراسات التي قدمها المستشرقون إلماماً بالجوانب المختلفة لفكر ابن عربي، فهي تجمع بين وحدة الوجود عند ابن عربي وبين الثنائية الواضحة في فكره كذلك، وذلك من خلال انطلاقها الأساسي لدراسة الخيال الخلّاق، وفي مقابل وحدة الوجود يؤمن "آربري"[2] أن فكر ابن عربي فكر توحيدي Monistic لا فكر وحدة وجود PANTHEISM أما بالنسبة لقضايا التنزيه والتشبيه، فإن نصوص ابن عربي ومنهجه في استخدامها ينفي عنه نهائياً ما نسب إليه حول وحدة الوجود، إذ يظل الله –تنزيهاً– خارج زمان ومكان الأشياء.

ونعود مرة أخرى إلى دراسة د. أبو زيد:

((وإذا كان الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة، فلابد من إتباع الشرع الجمع بينهما دون ميل إلى أحد الجانبين وإهمال للجانب الآخر لأن الكل من عند

---

[1] – هنري كوربين فيلسوف ومستشرق فرنسي صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاصّ على الغنوصية الشيعية فترجم أمّهات الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مروراً بابن عربي وحقّقها وعلّق عليها.

[2] – آرثر جون آربري مستشرق بريطاني اختصّ في التصوّف والأدب الفارسي.

اللّه، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصافات/180، وقال: ﴿يَدُ اللَّه فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح/10، فنره تعالى نفسه وشبّه، فالوقوف عند أحدهما تنزيلها أو تشبيهاً تحديد وتقييد، والقول بهما عمل بما أنزل اللّه تعالى، وأن المؤول لأجل التنزيه إما جاهل أو غافل قليل الأدب، حيث أرجع الشيء إلى غير ما ذكر اللّه وأخبر به عن نفسه ولكن لابد والحالة هذه من الاعتراف بجهل النسبة كما أسلفناه، فننسب إليه تعالى كل ما نسبة إلى نفسه من غير تأويل.

وقد يقف ابن عربي إلى جانب التنزيه ويرفض التشبيه، ولكن علينا أن نلاحظ سياق مثل هذا الموقف، إذ التركيز على جانب التنزيه دون التشبيه إنما يكون في إحدى حالتين:

- في مواجهة المشبّهة الذين يحددون اللّه تحديداً غليظاً.
- أو في سياق توجيه النصح للمريد في أول طريقه.

وأما تنزيهه فهو أكد عليك من أجل المشبهة والمجسمة، فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعتمد يا أخي على قوله ليس كمثله شيء، وكل وصف يناقض هذه الآية مردود إلى ما يليق بهذه ولا تزد ولا تبرح عن هذا الموطن.

وجاء في السُنة: كان اللّه ولا شيء معه، وزاد العلماء: وهو الآن على ما عليه كان، فلم يرجع إليه سبحانه من خلق العالم وصف لم يكن عليه ولا عالم موجود، فاعتقد فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده ولا عالم ولا عرش ولا شيء سواه، تعالى اللّه عمّا يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً، وكل آية أو حديث عن النبي ﷺ يوهم التشبيه بما يعطيه ابتداء كلام العرب أو كلام من أنزل عليه شيء من ذلك التبليغ والتوصيل، فيجب عليك الإيمان به على حد ما يعلمه اللّه وما

أنزل، لا على ما تتوهمه، واصرف علم ذلك إلى الله، وما بعد ليس كمثله شيء ما ينزه به منزه، إذ قد نزَّه نفسه بأنزه ما ينبغي له[1].

أما القول بأن ابن عربي قد فارق الإسلام باعتقاده الحب الصوفي فإن دراسة آسين بلاثيوس ترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي توضح لنا سطحية ما يعتقده غير المتعمقين في دراسة ابن عربي، فالوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره «كما يظن ماسينيون» على استخدام مناهج العبادة، أعني المجاهدات والرياضات التي توصي بها كل الأديان بغير استثناء، فأني أؤكد على الأقل أنني لم أعثر في مؤلفاته على أساس يقيني صريح لمثل هذا الموقف، الخاص بالمتصوفين المحدثين، نعم إن ابن عربي جمَّاع sincretico، أي يجمع بين مذاهب مختلفة في ما بعد الطبيعة، ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي، سواء في الزهد أم في التصوف، ومذهبه ومنهجه الوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح، إن كان ثم أصل بعيد جداً مسيحي، وأكثر من هذا نراه في كتاب الأمر، يوصي باتجاه مستقيم واحد، كضمان الفلاح في الحياة الروحية[2] وها هو ذا نص من كتاب **ذخائر الأعلاق**، ص50، واضح جداً أنه ضد هذا الزعم: قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة، فهي محبوبة للجميع، غير أنهم لما جهلوها، جهلوا الطريق الموصل إليها، فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها،

---

[1] - د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل- دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير ودار الوحدة، ط1، 1983- بيروت، الصفحات من18-21 و386 -387.

[2] -يراجع في ذلك محمد أبي القاسم حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص199.

فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل، هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها، لا من جهتها، ولو علم المخطئ طريقها أنه على خطأ، لما أقام عليه[1].

والذين ترجموا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغراءات الشيطان، الذي يوسوس للعابد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات، لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسخ المقاصد في النفس، أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها، حيث نظر أن ابن عربي يوصي بالاختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان، مختلف تماماً، فالأمر لا يتعلق بضرورة، بل بإمكان، أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة، بل يمكن بلوغه، في نطاق الإسلام بواسطة العبادات التي فرضها الإسلام، وكذلك خارج الإسلام، في اليهودية والمسيحية بالوسائل الزهدية المقررة في هاتين الديانتين.

وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج، الملتقطة بين مختلف الملل هو الدواء الضروري الناجح للوصول إلى الاتحاد، بل حقيقة الأمر أن ابن عربي، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية، بل ليكملهما، ولهذا فإن المبادئ الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادئ الأخلاقية والروحية في الإسلام، ولها إذن بوصفها النواة الأولى، نفس الفعالية الدينية وخارج بعض الأبيات في أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل

---

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: المرجع السابق ص199، ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1 – ص9، راجع كتاب ابن عربي: الأمر المحكم، ص92 - 97.

الأديان، فإني لا أجد أي أساس وثيق مبني على الوثائق في كتبه الدينية، تبرر الظن باعتقاده في ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدي[1].

وليس الصوفية اليوجيون، ولا فقراء الهند، ولا الزهاد الفرس أو الصينيون، هم الذين بمناهجهم في الكمال يستثيرون ويجتذبون، مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين، اهتمام ابن عربي وإعجابه، ولا نزاع في الثقة التي يستحقها -كرسل هداية روحية- كل الأنبياء في الشريعة القديمة، التي يندرج تحتها، في نظر المسلم، عيسى المسيح وسلفه يحيى.

وإذن فليست كل الأديان، هي التي يصرح ابن عربي أنها وسائل أو وسائط لبلوغ مرتبة الولاية، بل فقط تلك التي حافظت خلال القرون على الوحي الإلهي المنزل على البشر، وهي: اليهودية، المسيحية، الإسلام، ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي «كما هي نظر كل مسلم» تؤلف في جوهرها ديناً واحداً، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية.

والإسلام، وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية واليهودية، ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه[2].

لقد أورد جولد تسهير في كتابه **محاضرات في الإسلام** أبياتاً في صفحة 142:

---

[1] -محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص200.

[2] - المرجع السابق، ص200.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذه الأبيات وردت في كتاب **ذخائر الأعلاق** لابن عربي الذي هو **شرح ترجمان الأشواق**، طبعة بيروت، سنة1312هـ، ص39-40، لكن من الغريب أن يسبقها بيت غير وارد هنا والبيت هو:

ومرعاه ما بين الترائب والحشا ويا عجباً من روضة وسط نيران

وهو الذي يضفي المعنى على كل الأبيات، وفضلاً عن ذلك فإن ابن عربي، عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية، لا يشير أبداً إلى هذه الديانة الكلية، بل بالعكس يفسر البيت الأخير قائلاً إنه يشير إلى الإسلام وهذا نص كلامه (ص40)، يشير إلى قوله: ((فاتبعوني يحببكم اللّه، فلهذا أسماء دين الحب، وقوله فالحب ديني وإيماني: أي ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمدية، فإن محمد ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، ومع أنه صفي ونجي وخليل، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن اللّه اتخذه صيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه))[1].

وأنا مؤمن بما هو اليهودي والنصراني به مؤمن، مما هو حق في دينه وكتابه من حيث إيماني بكتابي، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا

---

[1] - راجع الفتوحات المكية لابن علابي، ج1، ص715، ص239، 291.

نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ البقرة/**285**، فإن كتابي يتضمن كتابه، وديني يتضمن دينه، فدينه وكتابه مندرج في كتابي وديني[1].

وأهل الكتب إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد ﷺ والدخول في شرعه إذا أرسل، وإن رسالته عامة، فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم[2].

(أما بيت الأوثان فالقصد منها توجه الوثني بالعبادة لوثنه اعتقاداً بألوهيته وليس إلى ذات الوثن فابن عربي غير مشرك بالله)[3].

أما تأثر ابن عربي بمدارس الغنوصية الهندية أو الفلسفة الإغريقية فقد تم نفيه أيضاً عبر دراسات عديدة أهمها ما كتبه لوي ماسينيون ثم وثقه العديد من تلاميذه فيما بعد، ومن بينهم الأب اليسوعي بولس نوبا والذي كان مؤيداً لأستاذه في أن المتصوفة المسلمين هم نتاج تجربتهم ومعطى القرآن، أكثر مما هم مقلدون، لهذا أو ذاك من ينابيع الحضارات القديمة، مثلما كان يقول الدارسون القريبون السابقون..

والدارسون الغربيون للصوفية الإسلامية، الذين سبقوا ماسينيون، مالوا دائماً إلى افتراض مصادر غير إسلامية باعتبار أن طقوس المتصوفة وشطحاتهم ومراتبهم يمكن النظر إليها كتأثيرات مسيحية ويهودية وحتى هندية، باعتبار أن هذا النظر يرى إلى الإسلام كدين ذي نظام وتقعيد لا يسمحان بمثل الوجدانيات الصافية

---

[1] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص166.

[2] - آسين بلاثيوس: ابن عربي- حياته ومذهبه، ترجمة عن الإسبانية: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات/الكويت ودار القلم/بيروت،1979، ص 264 - 267.

[3] – محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص201.

التي صدرت عن المتصوفة، وهذه الرؤية تندرج في مفهوم استشراقي معاد للإسلام ينسب كل الإبداعات الإسلامية إلى تأثيرات غير إسلامية.

وإذا كان ماسينيون قد رأى أن التصوف ذو أصل قرآني فإن "بولس نويا"[1] طوّر هذا المفهوم بنشره وتحليله لنصوص مبكرة في تفسير القرآن تحمل ملامح المصطلح الصوفي، وبيّن أن التصوف الإسلامي في مراحل نضوجه بشكل امتداداً لهذه الملامح[2]، كما أن نويا نشر نصوصاً صوفية مكتشفة، أبرزها لمتصوفة من الأندلس، وقد ترك الراحل المؤلفات التالية:

1- ابن عباد الرندي[3]: الوسائل الصغرى والرسائل الكبرى.

2- ابن عطاء الله الإسكندري[4].

3- بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي.

---

[1] – ولد بولس نويّا العام 1924 في شمال العراق، وتوجه الى لبنان باكراً حيث عاش القسم الأكبر من حياته، وحيث انضم، شاباً، الى الرهبنة اليسوعية واندفع في دراسة التصوف الإسلامي بعد ان درس الآداب العربية القديمة، متتلمذا على لويس ماسينيون، متأثراً بنظرة هذا الاخير الاساسية التي ترى ان المتصوفة المسلمين هم نتاج تجربتهم الخاصة وتجربة القرآن بشكل أساسي، مات في باريس في الخامس من شباط/فبراير 1980.

[2] – محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص202.

[3] – هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عبّاد النفزي الحميري، المعروف ب ابن عباد، تنقل بين فارس وتلمسان ومراكش وسلا وطنجة، واستقر خطيباً للقرويين بفاس، وتوفي بها.

[4] – ابن عطاء الله السكندري (658-709هـ/1260-1309م) فقيه مالكي وصوفي شاذلي الطريقة، بل أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية،،الملقب بـ قطب العارفين وترجمان الواصلين ومرشد السالكين، كان رجلاً صالحاً عالماً يتكلم على كرسي ويحضر ميعاده خلق كثير، وكان لوعظه تأثير في القلوب، وكان له معرفة تامة بكلام أهل الحقائق وأرباب الطريق، وله ذوق ومعرفة بكلام الصوفية وآثار السلف. وكان ينتفع الناس بإشاراته. وله موقع في النفس وجلالة.

4- نصوص صوفية غير منشورة لصوفيين مسلمين.

5- كتاب الطواسين للحلاج ومن دراساته المنشورة في الدوريات.

6- الحكم الترمذي وولا إله إلا الله.

7- التصوف الإسلامي.

8- قضية يوسف: تفسير صوفي.

9- رسائل ابن العريف إلى أصحابه المريدين في الأندلس.

10- الإسلاميات والتاريخ.

ولعل أهم مؤلفات بولس نويا هو بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي.

"Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans".

فالمؤلف بحث في تطور اللغة الصوفية، منطلقاً من مؤلفات مقاتل بن سليمان، وهي كتاب **التغيير** وكتاب **التفسير الكبير** وكتاب **الوجوه والنظائر وتفسير المتشابه** وصولاً إلى كتاب **المواقف والمخاطبات** لمحمد بن عبد الجبار النفري/توفي354هـ/، الذي يعتبر من المؤلفات التي ترسخ في تضاعيفها المصطلح الصوفي.

ولقد تحقق كتاب نويا هدفه أن التصوف ذو مبعث قرآني[1].

---

[1] - محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص203، رحيل بولس نويا – تلميذ ماسينيون وخليفته، مجلة الفكر العربي، عدد15، آيار/مايو- حزيران/يونيو 1980- ص215-216، بيروت..

البسطامي الهارب من الحياة[1]

جاء في الرسالة القشيرية عن سهل بن عبد اللّه القشيري البسطامي أنه قال: ((حفظت القرآن وأنا ابن ست سنين وكنت أصوم الدهر، قوتي خبز الشعير إلى أن بلغت اثنتي عشرة سنة، فوقعت لي مسألة وأنا ابن ثلاثة عشرة سنة، فسألت أهلي أن يبعثوني إلى البصرة أسأل عنها، فجئت إليها وسألت علماءها فلم يشف أحد منها صدري بجواب مقنع فخرجت إلى عبادان وفيها رجل يعرف بأني حبيب حمزة بن عبد اللّه، فسألته عنها، فأجابني، ثم عدت إلى تنشترا وجعلت قوتي من الشعير، فاشتريت شعيراً بدرهم فكنت أفطر كل ليلة)).

ولكنّ الدهشة الأدهى تكون عندما نعلم أن البسطامي يدعي لنفسه شفاعة فوق شفاعة رسول اللّه ﷺ، ومعراجاً كمعراجه، فيقول في شفاعته المتوهمة: ((محمد يشفع في أمته وأنا اشفع في جميع الخلائق))[2].

ويتجاوز البسطامي علماء الشريعة إلى النبيين والمرسلين، ثم يتجاوز هؤلاء جميعاً حتى يصل إلى اللّه تعالى، وتذهب به مخيلاته الصوفية حتى يتعدى على حرماته القدسية، فيدعي لنفسه بطشاً أشد من بطش اللّه.

وذلك حيثما سمع قارئاً يقرأ القرآن، ويتلو الآية الكريمة: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ البروج/**12**، فيقول: ((إنّ بطشي أشد من بطشه!!)).

---

[1] – أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، هو صوفي مسلم من أهل القرن الثالث الهجري، يلقب بـ سلطان العارفين اسمه الفارسي بايزيد كما عرف كذلك باسم طيفور، كان جده شروسان مجوسيًا وأسلم، وله أخوان هما آدم وعلي.

[2] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

لـو أدرك البسـطامي وعقـل، لعـرف قصـة الذبابـة الـتي خرقـت أذن النمـرود الطاغيـة، صـاحب الغطرسـة والـبطش، واضـطرّت حرّاسـه، يتوّسـل منـه، أن ينـهالوا بالضرب على رأسه بحذاء علّ طنينها يخفّ، فيرتاح قليلاً، ولكن ذلك لم يجده نفعاً، وقتله طنين الذبابة.. لم تذكر البسطامي في تلك اللحظة التي نطق بها كفراً، وجعاً كان قد ألم به لعرف مقدار وهيه، وقلة حيلته في عالم الدعة، وليس في عالم البطش.

ويتمـادى البسـطامي في الغـيّ والضـلال، حتـى تحـلّ بـه أطـوارٌ غريبـة مـن التصـور تقرب من فقدان الوعي، فإن هو رأي نـاراً، اسـتذكر أن في الآخـرة نـاراً، ولكـن بغـير مدلولها القرآني، ومعناها العقابي لكل كافر، مخادع، ظالم، متكبر، مدعٍ[1]، فلنستمع إليه يقول: ((ما النار؟ اجعلني من أهلها وإلا أطفأتها، ما الجنـة إلا لعـب صـبيان... هـب هـؤلاء اليهـود، مـا هـؤلاء حتـى تعـذبهم؟، ويقـول ايضـاً: وددت أن قـد قامـت القيامة حتى أنصب خيمتي على جهنم فلما سـأله أحدهم، ولم ذلك يا أبا يزيد؟ أجاب: لأني أعلم أن جهنم إذا رأتني تخمد وأكون رحمة للخلق)).

ما بال هذه البسطامي ينسى ما قاله الله تعالى عن جهنم في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّهَا تَرْمِـي بِشَـرَرٍ كَالْقَصْـرِ﴾ **المرسلات/32**، فكيـف يتـوقى شـرها؟ أم كيـف يثبـت أمامهـا عنـد رؤيتـها وهـي ﴿إِذَا رَأَتْهُـم مِّـن مَّكَـانٍ بَعِيـدٍ سَـمِعُوا لَهَـا تَغَيُّظًـا وَزَفِـيرًا﴾ **الفرقان/12**.

وفضلاً عن ذلك فالبسطامي يهزأ بالجنة، ويعتبرهـا لعـب صـبيان، في حـين أن الله سـبحانه وتعـالى، وصـف جنـة خلده بـأن عرضـها السـماوات والأرض، يتمناهـا كـل

---

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

مؤمن صادق، وعد من الله حق، لقوله تعالى: ﴿جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا﴾ الفرقان/**15**.

وبلغ الأمر بالبسطامي أنه بات لا يرى مع نفسه، في كل الوجود، إلا ذاته، وذلك عندما يقول: ((حججت ثانية فرأيت صاحب البيت أي الله سبحانه وتعالى، حججت الثالثة فلم ارَ البيت ولا صاحب البيت، أي أنه اتحدث به الكعبة الشريفة، واتخذ به الله عز وعلا، فلم يعد يرى –وفي وحدة الوجود- إلا نفسه)).

ويوغل البسطامي في حماقاته وترهاته، عندما تجده يحكي عن نفسه من أنه زهد في الدنيا وما فيها، ثم زهد في الآخرة وما فيها، ولم يبق أمامه سوى الله تعالى[1].

لقد فاق البسطامي إبليس في معصيته، ذلك أن عصيان إبليس كان بعدم السجود لآدم، وبإظهار المجادلة لله تعالى، في حين أن البسطامي خرق كل النواميس ليتطاول على العزة الإلهية، وكان من قبل هذا التطاول قد استخفّ بالمرسلين، بعد أن هزأ من رجال الدين، فهل يمكن أن نسمي هذا معصية، أم كفراً، أم زندقة، أم نفاقاً؟ أم أنه لا يمكن أن نطلق على ذلك التطاول أية تسمية؟!...

ويذهب البسطامي في الشطح حتى لا يعود أمامه إلا أن يدعي الألوهية يقول: سبحاني ما أعظم شأني!![2]..

وتظهر حقيقة البسطامي: جنوناً وخبلاً يلغان كل إدراك لديه، ولكنَّ إخوانه الصوفية، يحاولون أن يخففوا من غلواء ادعاء صاحبهم، فيقولون إنه صاحب شطحات!!.

---

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

[2] – المرجع السابق.

لعمري!! فهل التعدّي على قدسية اللّه تعالى، وإفراغ الألوهية من كل معانيها، شطحات.

ورغم كل ذلك الذي قال به البسطامي، فقد فتن به بعض كبار الصوفية، واتخذه بسطاؤهم إماماً وقدوة، ولذلك راحوا يدافعون عنه ويسمون ادعاءاته بالشطحات والإشارات المجملة، ولقد كان الجنيد أحد مشايخ الصوفية الذين تطوعوا للدفاع عن البسطامي، عندما راح يلتمس له المعاذير، ويؤول أقواله بما لا يتفق أبداً مع واقعها ومفهومها، معتبراً أن تلك الأقاويل الجريئة، الضالة مجرد ادعاءات وشطحات، كما أن ابن الجوزي ينقل عن الغزالي ما يفيد بأن "تراب التخشيبي" قال لأحد مريديه: ((ولو رأيت أنا يزيد البسطامي مرة واحدة كان أنفع لك من رؤية اللّه سبعين مرة))[1]..

فأولاً: إنه سبحانه وتعالى مستحيل الرؤية، فهو ليس كمثله شيء مما تصوّره الأوهام وتتخيله المخِّيلات، فيكون الصوفية بقولهم ذاك، يريدون أن يزرعوا في النفوس فكرة التجسيد والضمنية والوثنية.

ثانياً: ماذا كان في وجه البسطامي من الهيبة والصفاء والبهاء؟ وما النشوة التي تحدثها رؤيته لمن وقعت عليه عيناه؟ وما هو النفع الدنيوي أو الأخروي الذي يجتنبه الرائي حين ينظر إلى البسطامي؟.

قيل: إن النظر إلى وجه رسول اللّه ﷺ عبادة وهذا حق باعتباره الرسول الأعظم، وخاتم النبيين، الذي حمل أسمى رسالات اللّه إلى عباده كافة، وهداهم إلى الصراط المستقيم، أما أن ينظر المرء في وجه رجل جذ فدفع بالمجذاف على الإسلام، فهذه دعاية من الصوفية لا أساس ولا مبرر لها.

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

ولعل أغرب دفاع عن البسطامي ما احتوته الرسالة القشيرية التي يدّعي صاحبها بأن البسطامي كان شديد التمسك بالكتاب والسنة، وذلك عندما ينسب إليه القول: ((لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرقى في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشرائع!)).

ونحن نتساءل: ولكن هل يمكن أن يصدر هذا القول عمَّن كان عنده ادِّعاء بالألوهية، أو ممَّن كان يُسبِّح نفسه، أو ممن كان لا يتحرَّج عن الإعلان على الملأ قائلاً: أنا هو، وهو أنا[1]؟!...

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

ابن سبعين

هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن مضر بن محمد الملقب بقطب الدين، ولعل معرفته بقلم الحروف أو السيمياء[1] ونزوعه إلى ابتكار الأحاجي والألغاز هما اللتان حدت به إلى تسمية نفسه ابن سبعين لأن أول حرف من أحرف اسمه يبدأ بالعين، والعين في حساب الجميل تساوي سبعين، عاش في مرسيه من أعمال الأندلس تحف به النعمة، ثم انتقل إلى المغرب، فإلى تونس، ثم غادر تونس إلى مصر بسبب الضغط الذي خضع له من التونسيين باعتباره قال بوحدة الخالق والمخلوق، فقد كان يردد أنا هو وهو أنا على طريق البسطامي، وقد أغضب عليه المصريين، الأمر الذي جعله ييمم شطر مكة المكرمة[2].

وفي مكة كان يجاور في غار حراء ويرتجي أن يأتيه الوحي، وينسب إلى ابن كثير أنه عندما كان ابن سبعين يرى الطائفين حول البيت، يقول عنهم كالحميد حول البدار.

وتذهب الأخبار إلى أن ابن سبعين دعا إلى التحلل من الشريعة وقال بسقوط التكاليف، ومع هذا فهنالك رسالة موجهة منه إلى تلامذته يقول فيها: ((حافظوا على الصلوات، وجاهدوا النفس واجتنبوا الشهوات))[3].

---

[1] – علم السيمياء، يقول ابن عربي، مشتق من السمة وهي العلامة أي علم العلامات التي نصبت على ما تعطيه من الانفعالات من جمع حروف وتركيب أسماء وكلمات.

[2] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف، ص12.

[3] – المرجع السابق، ص17.

ألف رسالة الإحاطة، ويتضح منها أنه كان يذهب إلى أن الوجود واحد هو وجود الله فقط، أما سائر الوجودات فوجودها عين وجود الواحد، فهذه زائدة عليه.

ويفرق ابن سبعين بين الهوية وهي الكل وبين الماهية وهي العبودية وهي الجزء[1] وهو يرى أن لكل من الرجال الخمسة وهم: الفقيه والأشعري والفيلسوف، والصوفي والمحيفة كمالاً خاصاً وللوصول إلى هذا الكمال الخاص آلات وأسباب ولكن أكملهم على الإطلاق المحيق[2].

---

[1] - سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف، ص28.

[2] - المرجع السابق، ص52.

مدرسة الإشراف الصوفية

«السهروردي أنموذجاً»

ما المقصود بكلمة أنموذجاً؟؟

نقصد بذلك الخروج على خط التصوف البين الواضح الصافي القائم على محض الأخلاق وتطهير النفس والضمير والإرادة الإرث الإسلامي الخالص يشير الجرجاني في التعريفات إلى أن الإشراقيين طائفة رئيسهم افلاطون، وهذا ما ذهب إليه السهروردي إذ قال في مقدمة كتابه **حكمة الإشراق**: ((إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون)).

وفي كتاب **دابستان مذاهب**[1]، يتكلم مؤلفه عن الإشراقيين الإيرانيين كأنهم أفلاطونيو إيران[2].

ويستعمل السهروردي كلمة إشراقي ليصف بها التابعين له من الحكماء الإشراقيين[3]، كيف يفسر المذهب الإشراقي؟ أو بمعنى أدق ما هي المعاني التي تنطوي عليها كلمة إشراق؟ وهل يستطيع التمييز بين إشراقية وبين ما يسمى بالحكمة الشرقية عند ابن سينا؟.

---

1 – دبستان المذاهب هو كتاب فارسي في المذاهب والملل المختلفة، وهو مجهول المؤلف، الكتاب عرض للمذاهب الدينية المنتشرة في الهند في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، وفي ختامه درس عن الفلاسفة المشائين وأتباع الأفلاطونية المحدثة.

2 – يحيى بن حبش شهاب الدين **أبو الفتوح السهروردي**: الفلسفة والمنطق المشارع والمطارحات، فقرة 141.

3 – المطارحات في نشرة هنري كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي، استنبول، 1946.

ويجيب السهروردي عن السؤال الأخير فيقول[1]: ((صرح الشيخ أبو علي ابن سينا، بأن البسايط ترسم ولا تحد، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرف فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً ولا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية، فهو الخطب العظيم، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تتميم طرايق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين، وإن كان قد يتفق فيه نكت متفرقة مجثية شريفة، والخطب العظيم مرموز في كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الإشراق)).

وقد يكون شراح المذهب على صلة بالتيارات الحقيقية التي عاصرت قيامه أو بالبواعث التاريخية أو المذهبية، إلا أننا نجد الشيرازي يردد ما ذكره السهروردي في كتبه دون خروج على النص أو استيطان نقدي لنصوص الشيخ[2].

ويذكر قطب الدين الشيرازي في كتاب **الفلسفة والمنطق** - شرح **حكمة الإشراق**: ((إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا

[1] - السهروردي: الفلسفة والمنطق المشارع والمطارحات، ص195، ويلاحظ على هذا النص أنه يذكر مشرقي على أنها مرادفة الإشراقي.

[2] - د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية.

قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير))[1].

وهذا النص إلهام يشير إلى:

1- الإشراق هو مصدر الحكمة الإشراقية: فهو يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف.

2- هناك ترادف بين لفظ إشراقي ومشرقي، فالشرقيون هم الذين يقعون جغرافياً في الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس.

3- ويمكن ضم المفهومين الأول والثاني إلى بعضيهما والقول بأن حكماء فارس المشرقيين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أي ظهور الأنوار العقلية للنفوس.

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشراقية في مقابل المشائية، فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية، تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي، فالإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح فورية أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشراقية[2]، وتؤسس على تعاليم الفرس بالإضافة إلى حكمة اليونان عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البحثية، وحكمة بابل والهند ومصر القديمة.

---

[1] – الفلسفة والمنطق– شرح حكمة الإشراق، لقطب الدين الشيرازي، طبعة طهران.

[2] – السهروردي: حكمة الإشراق.

3-يستعمل السهروردي لفظي شرق وغرب بمعنى مجازي، فهو يشير في التلويحات إلى شرق أكبر وهو عالم العقول وشرق أصغر وهو عالم النفوس[1]، ثم يشير إلى مغرب النفس أي اتصالها بالمادة، والنفس في طريق الاستشراق تنتقل من عالم لآخر حتى تصل إلى الموت الأكبر من عالم المادة، وفي هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبي النفوس الإنسانية، ويسميه المزادكة بهمان، ويرد ذكر بهمان[2] وماني بكثرة في نصوص السهروردي، وهذه الإشارات في الكتب التي يلخص فيها المشائية كالتلويحات والمطارحات، تبنئ عن بدء تشييد المذهب الإشراقي ففي فقرة/55/من التلويحات يذكر السهروردي حلمه الذي رأى فيه أرسطو، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة والمنام، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردي وأرسطو في عالم متوسطة بين عالم العقول وعالم الحسن وهو عالم الخيال، أي عالم المثل المعلقة، ولهذا العالم دور هام في المذهب الإشراقي.

وتستمر البذور الإشراقية في الظهور في الفقرة/89/تلويحات وفي الفصل الأول من المشرع السابع من الهبات المطارحات وعلى الأخص في الفقرات من 208-211، وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للمعرفة الإشراقية، ويقدم المؤلف بالتدريج مبادئه الإشراقية بعد مناقشة المبادئ المشائية، ففي كتابات السهروردي نجد نقداً متواصلاً للقواعد المشائية وهجوماً بل وتعريضاً بابن سينا .

وفي المورد الثالث من التلويحات حيث يعرض السهروردي لمسألة العلم الحضوري والعلم الصوري، يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدد المعرفة والاتحاد فقرة 54

---

[1] – السهروردي: منطق التلويحات، فقرة85.

[2] –نجد في نصوص السهروردي بهمن بدلاً من بهمان.

تلويحات، فيقبل ما يقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق الاتصال، ولكنه يرفض الاتحاد رفضاً باتاً، ويذكر أن ابن سينا نقل فكرة الاتصال في الإشارات عن فَرفوريوس[1].

وإذا ضممنا الفقرتين/55/و/89/من التلويحات إلى بعضهما نجد أنهما تعبران عن موقف أولي أساسي للإشراقية في مواجهة المشائية.

فالفقرة/55/تشير إلى حلم أرسطو، ونجد السهروردي يستنطق أرسطو بالمبادئ الإشراقية، أي أنه يقصد إلى نقد دعاوي المشائين على لسان رئيسهم وكيف أنه رجع عن رأيه بعد مشاهدته عالم الأنوار العقلية، ثم كيف أنه يثني على أفلاطون بعد أن هاجم نظريته في المثل، وعلى الجملة نجد تحولاً أساسياً من الاتجاه المشائي إلى الاتجاه الإشراقي المبني على الذوق والكشف، ذلك أن السهروردي أخذ يذكر لأرسطو أسماء حكماء عصره من الإسلاميين أتباع الحكمة البحثية المشائية فلم يلتفت أرسطو إليه، بل أثني على من سماهم من الصوفية المتجردين أمثال البسطامي والحلاج وذي النون.

وتشير هذه النصوص إلى نوع من العلم لا يأتي عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع في الذهن، بل هو علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة، هو تكشف يتحد

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص74، فَرفوريوس الصّوري فيلسوف يوناني، من مواليد صور، يُعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المُحْدَثة، تتلمذ على أفلوطين ووضع ترجمةً لحياته، على أن أشهر آثاره هي إيساغوجي، وهي مقدمة لمقولات أرسطو. كما انتقد النصرانية في كتاب دعاه ضد النصارى.

فيه الموضوع بالعارف لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهي نور وشعور بهذا النور ثم إن موضوع المعرفة هي الأنوار العقلية[1].

فالمعرفة إذن لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل معرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية صعوداً ونزولاً، وتسمى بالعلم الحضوري الاتصالي الشهودي[2].

فعندما يكون الموضوع معروضاً للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما قضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وأكثر من ذلك فالنفس هي التي تؤسس وجود الموضوع وإذا ربطنا العمليتين، عملية الإشراق على النفس لإدراك الموضوع وعملية إشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده، نجد أنهما فعل واحد، وأنه ليس هناك فعل مزدوج، فالإشراق الإدراكي عملية وجودية مشيدة في الوقت نفسه.

هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعله حاضراً تختص بالنفس وحدها في حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه، ذلك أن حضور النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها، وحضور ما يحضر لقواها لذاتها، كل هذا يكون بقدر تسلط النفس على قوى الجسد، فإن الحضور بقدر التسلط، والإدراك بقدر الحضور، ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس في التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص74.

[2] –العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه، علي بن محمد **الشريف الجرجاني**: التعريفات، صفحة 67.

على قوى النفس فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة ويسمو الإدراك إلى أعلى درجة حينما يكون موضوعه نور الأنوار وهو في قمة الوجود، مفارق بل يسمو على كل مفارقة، وحضوره للنفس نتيجة لقهره وتسلطه المطلق عليها، وسنرى أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان الأنوار بأسرها، وأول العلاقات في الوجود هي العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول، لأن هذا الصادر الأول الذي يمنح الوجود للموجودات كلها، هذا الصادر فائض عن نور الأنوار كمل يشتمل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شيء، والصادر الأول هو الذي تصدر عنه سائر الموجودات في نظام ازدواج يستند إلى علاقة العاشق والمعشوق أو القهر والمحبة التي أشرنا إليها[1].

التراث الشرقي:

كيف تأثر السهروردي بالتراث الشرقي؟ أو خاصة بالتراث الفارسي يتمثل الدين الفارسي في مذهب زرادشت والمذاهب الأخرى التي قامت حوله، ويلخص المذهب الزرادشتي في أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية، وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة أزمردا ومجموعة الأرواح الخبيثة أهريمان، أي أن هناك مبدئين للوجود مبدأ للخير وآخر للشر، وهذان المبدآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية، ومهما قيل عن ثنائية المذهب من الناحية الفلسفية، إلا أنه يعبر من الناحية الدينية عن الوحدة[2].

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين، فبعضها ترجم المبدئين إلى النور والظلام بدل الخير والشر، والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية،

---

1 – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص76.

2 – Percy Molesworth Sykes: History of Persia, P 436.

وجعل العالم الحسي من صنع إله الظلام كالمانوية والمزدكية، وطائفة ثالثة فسرت الظلام على أنه شك قام في ذات المبدأ الأول النور.

وللزرادشتية تعاليم خاصة متضمنة في كتاب **الايستاق** Avesta الذي ترجم إلى اللغة اليونانية وترجم إلى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمة Dormesteter إلى الألمانية، ويقال إن الفكر الفارسي قد نقل إلى اليونان على عهد الاسكندر الأكبر حين ظفر بدارا ملكهم، يقول "الشهروزري المشهور بابن الصلاح" المنطق والحكمة التي ألفها وهدمها أرسطاطاليس ليس مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الاسكندر بدارا وبلادهم، وأنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها، ولاشك ولا خفاء عند من أدرك طرفاً من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة في مقدار حكمة فارس وشرفها[1].

ولكن هذا الرأي ليس له سند حقيقي من التاريخ والفكر وهناك رأي آخر يذهب إلى أن أفلوطين حجب جيش الروم إلى فارس فتأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حياته فَرفوريوس[2] لا يؤيد هذه الواقعة فهو يذكر أن أفلوطين التحق بجيش جورديان التجه إلى فارس، ولكن هذا الجيش هزم في العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتمى في أنطاكية.

[1] -راجع السهروردي: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، مخطوط رقم 990، راغب ورقة 117.

[2] -راجع تاريخ حياة أفلوطين، بقلم فرفوريوس، ص3 فقرة3، ترجمة أميل بربيه، التاسوعات ج1، طبعة باريس، 1924.

ورأي ثالث هو هجرة فلاسفة أثينا بعد إغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة، وترحيب ملك الفرس بهم وإسكانهم شمال فارس في منطقة جند يسابور القديمة، فأثر هؤلاء اليونان في الفكر الفارسي وتأثروا به، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم في الرها وحران، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية في هذا الوسط الذي كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث ديني وفلسفي، وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه إلى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخريج فكانت المذاهب الإسلامية[1] ذلك أنه بعد الفتح الإسلامي لفارس شغف العرب بنقل الأفكار، وتأثر الغالب بالمغلوب.

وهكذا نقل عبد الله بن المقفع **كليلة ودمنة** إلى العربية، وعرف عن الرازي أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة، قال ابن حزم: ((وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض الكلام محمد بن زكريا الرازي الطبيب في كتابه الموسوم **بالعلم الإلهي**))[2]، وقال البيروني عنه: ((طالعت كتابه في **العلم الإلهي** وهو ينادي فيه الدلالة على كتب ماني وخاصة كتابه الموسوم **بسفر الأسرار**)).

ومعرفة الرازي بالكتب المانوية يشهد بها كتّاب التراجم فيذكر ابن النديم أن له كتاباً قيماً فيرى بينه وبين "سيسن المناني"، ويذكر البيروني أن له كتاباً في الرد على

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص79.

[2] – أبو محمد علي بن محمد **ابن حزم الأندلسي القرطبي**: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل، 5ج، القاهرة: المطبعة الأدبية، ج1 ص34.

سيسن المناني[1] ويذكر صاعد في طبقات الأمم أن الرازي قد هاجم أرسطو في كتابه **العلم الإلهي والطب الروحاني** وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لمذهب التنويه في الإشراك[2].

ويذكر المسعودي صاحب **التنبيه والإشراق** عن الرازي وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه من المعجزات والدلائل والعلاقات، وما يذهبون إليه في الخمسة القدماء عندهم: ((أورمزد[3] وهو الله عز وجل وأهر من وهو الشيطان الشرير، وكاه وهو الزمان، وجام وهو المكان، وهو الطينة والخميرة، وحجابهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار، والفرق بين النار والنور))[4]...

وهناك كثيرون من التراجمة وأصحاب التراجم الجامعة كان ابن حزم والشهرستاني وابن النعيم والبيروني واليعقوبي، وهناك كتاب لمحمود بن إسحق نشره "فلوجل" نجد فيه مقتطفات عن المانوية، ثم المسعودي وهو يشير إلى الكاهن تنسار Tansor كاهن أزدشير مؤسس الكنيسة المزدكية في الإمبراطورية الساسانية في القرن الثالث الميلادي وكيف أنه كان أفلاطونياً، ولهذا الكاهن رسالة يشير فيها إلى

[1] – محمد بن زكريا **أبو بكر الرازي**: مقالات الرازي- أو الطب الروحاني عبارة عن مجموعة رسائل فلسفية جمعها وحققها بول كراوس، ص186.

[2] – أبو بكر الرازي: مقالات الرازي، ص181.

[3] – أورِّمَزد: من الكلمتين الفارسيتين أهورا بمعنى الرب، ومزدا بمعنى العاقل.

[4] – أبو بكر الرازي: مقالات الرازي، ص184.

نظام حياته ومجاهداته وهي تنطبق إلى حد كبير على ما يشير به السهروردي من نظام حياته النفسية ومجاهداته ورياضاته الصوفية[1].

وإلى جانب كتاب التراجم نجد كثيرين من المفكرين من أصل فارسي كابن سينا والسهروردي، وكان من تأثير ذلك أننا نجد لابن سينا والسهروردي رسائل بالفارسية، وفيما يختص بالسهروردي نجد أنه كان متصلاً ببلاط السلاجقة في مستهل عهده بالفلسفة، وكانت قونية هي مركز هذا البلاط في ذلك الوقت، وهي نقطة الاتصال بين العالم الفارسي والعالم اليوناني القديم والعالمين الإسلامي والمسيحي، وقيل عنه أنه أسس مدرسة إشراقية في بلاط آل سلجوق مما يؤيد معه بدء تأثره بالفكر الفارسي في هذه المنطقة، خصوصاً وأنها البيئة التي نشأ فيها الشاعر الصوفي الفارسي نظامي جامي، وكذلك جلال الدين الرومي الفارسي الذي لاتزال له فرقة صوفية باسمه في قونية إلى الآن[2].

ولكن كيف تأثر السهروردي بالفكر الفارسي، يذكر القطب الشيرازي في **شرح حكمة الإشراق**، والمصنف لما ظفر بأطراف منها كتب الفرس ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة، ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون[3].

ومعنى هذا أن السهروردي لم يقبل فكرة النور والظلام كما هي عند المانويين مثلاً أو المزادكة، إذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة، أما الظلام فهو عدم النور، هو تلاشي النور، وعلى هذا

---

[1] -راجع دار مشتتر، المجلة الآسيوية، 1894، ص186.

[2]- Edmund Burke: La Recherche philosophique, tome2.

[3] - السهروردي: حكمة الإشراق، ص9.

فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً، والزرادشتون والمانويون اتخذ الشر عندهم مفهوماً أنطولوجياً بعد أن كان أخلاقياً؟.

أما السهروردي ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقي إلا أنه عدم وجود، على أية حال، هو نقص هو الوجود الحقيقي، هو تلاشي الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية، وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابي وابن سينا وأتباعهما، بحيث نجد في التاسوعات خلطاً بين المدلول الوجودي للمادة والمدلول الأخلاقي بالمادة نقص في الوجود وهي في نفس الوقت شر[1].

ولم تكن الزرادشتية هي المصدر الوحيد الذي تأثر به السهروردي فهو كما يقول عن نفسه إنه متأثر بحكمة فارس بابل والهند واليونان ومصر القديمة، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله.

بيد أنه تأثر في فلسفته بالفكر الفارسي، وكذلك بالأفكار البابلية القديمة عن النجوم وله كتب في الدعاء للنجوم والكواكب تشهد بهذا التأثير، والمصدر المباشر لقيادة النجوم هم الصابئة الذين لايزالون في بعض أجزاء العراق إلى الآن[2]، وكذلك الفيثاغوريون المحدثون الذين رتبوا للنجوم دعوات خاصة، ويمكن أن يكون الصابئة قد تأثروا بالفيثاغورية في هذا، ويمكن أن يكون السهروردي قد استعار تخطيط الوجود النوراني من الابستاق[3] الفارسي بالإضافة إلى مذهب الصابئة في النجوم.

إلا أن البحث في المذهب الإشراقي سيظهر لنا ضعف القول بهذا الرأي، إذ أن الإشراقية أفلاطونية محدثة في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفكر الفارسي

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص81.

[2]- E.S، Drower: The Mandaeans of Iraq and Iran،، Oxford 1937 .

[3] – الابستاق هو كتاب الرسول زردشت الذي يعد الكتاب المقدس لدى اتباع الديانة الزردشتية.

القديم، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة أما دعوات الكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحاني برصد السهروردي فهي أمور تأتي في المرتبة الثانية بعد تأثير الأفلاطونية المحدثة[1].

وإلى جانب الزرادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالهرمسية والعرفانية، وقد اختلف في حقيقة هرمس وهل هو أخنوخ أو أدريس النبي أو أنه هرمس مثلث الحكمة[2].

ويرى بعض المحدثين أن الهرمسية هي العرفانية، والعرفانية أو الغنوصية مبدؤها العرفان، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، وإنما هو المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع، أما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو، بكل ما في النفس من قوة الحدس وعاطفة وخيال، فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريديون سراً، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة[3].

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص82.

[2] –راجع مادة هرس في دائرة المعارف البريطانية، وفصوص الحكم لابن عربي ج2، ص44-45، في نشرة الدكتور أبو العلا عفيفي، وقد نشر:

Alfred von: Siegel Der Islam , p292.

رسالة لمؤلف لجهول عنوانها رسالة قبس القابس في تدبير هرمس الهرامس بدأها بقوله: اعلم يا أخي وفقك الله تعالى إلى سبيله وهداك، أن هرمس هو أخنوخ وهو إدريس عليه السلام، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهرمس الهرامس أي عالم العلماء.. راجع أيضاً طبقات الأطباء لابن ابي أصيبعة، ج1 ص16 طبعة مصر (أخبار الهرامسة).

[3] –راجع الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص244.

وتعتنق العرفانية مبدأ الصدور، ففي قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة، وتتضاءل هذه الأرواح في الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول، وقد أراد أحد ما أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول.

وعن هذا الأيون الخاطئ صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس، وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام، والنفوس تميل إلى النجاة من العالم الحسي، وهم يقسمون الناس إلى ثلاث طوائف هم:

- الروحيون.
- والحيوانيون.
- والماديون.

فـ **الطبقة الأولى** هم العرفانيون الذين ينجون بمراكب في طبيعتهم من أصل إلهي.

والطبقة الثانية وهم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضروب من الرياضيات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك، بين الروحيين والماديين.

أما **الطبقة الثالثة** فهم الماديون الذين تعوقهم المادة من الصعود فوق العالم السفلي وتمنعهم من البلوغ إلى المقر الروحاني والنوراني.

والطريق إلى الله مليء بالوسطاء فإن النفس في رحلتها إلى قمة الوجود تجتاز أفلاك السيارات السبعة حتى تصل إلى نهاية المطاف، وكانت نظرية الوسطاء شائعة في ذلك الوقت، سماهم البعض مثل أفلاطون وسماهم نيلون القوات أو

الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون بالكلمة ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى[1].

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فإنها حاولت أن تقرب بين الله والموجودات فقالت بالوسطاء لسهل على النفس اجتياز الطريق غلى الله، وليس من شك في أن التقريب بهذا المفهوم لا يعني القرب من الله كما يفسره المسلمون مصداقاً لأي الذكر الحكيم حيث يقول عز وجل.

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ق/**16**، ولكنه تقريب اجتياز الطريق إلى الله، فالمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الإنسان والله، فالإنسان لا يرقى إلى مرتبة الإله، والإله لا ينزل إلى الإنسان من حيث الطبيعة على الأقل.

وقد تأثرت الأفلاطونية المحدثة بهذه المذاهب كلها التي عبر عنها أفلوطين في التاسوعات فجاءت محاولة تلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية على الرغم من أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي[2].

التراث اليوناني:

إلى أي حد تأثر السهروردي بالفكر اليوناني؟.

كانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب التلفيقي الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والنزعة الصوفية التي امتاز بها أفلاطونين، فقد كانت له مدرسة في التربية الروحية، وكان له أتباع ومريدون فتناولت هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية والرواقية، وأضافتها إلى السحر والتنجيم والأساطير وكل ما عرف

---

[1] – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص246.

[2] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي ص85.

عـن الشـرق مـن تـراث روحـي، وأخرجـت مـذهباً يمـوج بمختلـف الآراء وشـتى النظريـات، فقـد تضـمن آراء العرفـانيين وكـان أفـراد كـثيرون منـهم يتـابعون دروس أفلـوطين، وتـأثر المـذهب بمعتقـدات فـارس نتيجـة للاحتكـاك الثقـافي الـذي كـان ملحوظاً بين الفرس والـروم، وعلـى هـذا فـإن الأفلاطونيـة المحدثـة كمـذهب تجمـع مختلف الآراء والنظريات، ففيها آراء أرسطو إلى جانب آراء أفلاطون.

وانتشرت هذه الفلسفة في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط فنشأت المدارس الـتي قامـت علـى الـدفاع عنـها وتفسـيرها، وكـان لهـا فرعـان: **أحـدهما** في سـوريا وقـد تزعمـه يـامبليخوس[1]، **والآخـر** في أثينـا وقـد تزعمـه أبـروقلس، وبعـد إغـلاق مـدارس الفلسـفة في أثينـا انتقـل الفلاسـفة مـن الأفلاطـونيين المحـدثين إلى جند بسابور في رعاية ملك الفرس.

ونقـل السـريان المـذهب الأفلاطـوني الحـديث إلى لغتـهم، ثـم أخـذوا ينقلـون الـتراث اليوناني من السريانية إلى العربية، فنقلوا كتباً لأرسطو واخـرى لأفلاطـون ولكنـهم نسـبوا لأرسـطو كتبـاً ليسـت لـه، بـل هـي مـن مؤلفـات أتبـاع المـذهب الأفلاطـوني الحديث، ظهرت فيها آراء أرسطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلوطين، وعلـى هـذا فالعرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية، بل ظنوا أن بعض الكتب المنحولة هـي كتب أرسطو، ولكن معرفـة العـرب بـأفلاطون كانـت متوسـطة إلى حـد مـا فقـد ترجمـت[2] بعـض كتبـه بالإضـافة إلى مـا تـذكره الكتـب المنحولـة عنـه، واسـتعيض بجمهورية أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو، وقد اتضح من النصوص التي

[1] – الفيلســوف والأديــب الســوري يــامبليخوس (245-325م)، عــرف أيضــاً بيــامبليخوس الخلقيسي أو القنسريني حيث مدينة خلقيس اليوم هي قنسرين.

[2] – أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي المعروف **بابن النديم**: الفهرست، ص244.

اكتشفت أخيراً أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقي، ويضاف إلى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية، ذيوع الأفلاطونية المحدثة، وهي تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطوني الأساسية، ثم انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين كيوحنا الدمشقي ويحيى النحوي، على أن الأفلاطونية المحدثة كانت المذهب السائد في الفترة التي سبقت حركة الترجمة العربية وقد أشرنا إلى أن أفلوطين نفسه قد تأثر بالفكر الفارسي وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثة كانت منطقة تلاقت فيها مختلف الثقافات وبينها الفكر الفارسي القديم.

ولكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلوطين وذلك لأن بعض نصوص التاسوعات اعتبرت كأنها لأرسطو فذاعت بين الإسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبر عن آراء المعلم الأول، هذا بالإضافة إلى ما عرف من الكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون.

واعتقد أن اتجاه الإسلاميين إلى النزعة التوفيقية يرجع إلى هذه الكتب المنحولة ذلك لأنهم عرفوا أفلوطين وكانوا يسمونه بالشيخ اليوناني، أما يجدوا كتباً تتضمن آراء لأفلوطين وأفلاطون وأرسطو ثم تنسب في النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على ظهور النزعة التوفيقية، ومن هنا جاءت محاولة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين: أرسطو وأفلاطون، والتاثت الفلسفة الإسلامية بمذاهب متعارضة كانت سبباً في تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفي إلى حد كبير[1]، وأهم هذه الكتب الثلاثة.

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص88.

كتاب التفاحة:

وهو ينسب لأرسطو، ويصور فيه المؤلف حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو يمسك تفاحة بيده، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت، والنفس في ذاتها نور محض، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الإشراقية لهذا المصطلح، ثم الكلام عن النفس العارفة ومنزلتها وسلوكها ورتبتها بعد الموت أو بعد التخلي عن البدن، وكل هذه مواقف عرضت لها الإشراقية في تفصيل وإسهاب.

ويكاد الكتاب المنحول يكون نقلاً عن "نيدون"، إذ أن هناك نسخة خطية من كتاب[1] يسمى **مختصر كتاب التفاحة لسقراط**، والمتحدث فيه سقراط بدلاً من أرسطو، مما يدل على الخلط الخطير الذي كان شائعاً بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون، ولم يعرف العالم الإسلامي أياً من المذهبين على حقيقته إلا بعد أن عكف ابن رشد على دراسة جميع الشروح التي وصلت إليه واستطاع في النهاية أن يميز بين ما لأرسطو حقاً وبين ما ليس له من الآراء.

أثولوجيا أو اللاهوت المنحول:

وهو منسوب خطأً إلى أرسطو وقد تأثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي وقد عرف أخيراً أنه مقتبس من **تاسوعات أفلوطين**، والكتاب في مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار، ففي المثمر الأول يتكلم عن صعود النفس إلى العالم العقلي ويقول نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم

[1] -راجع دافيد دي سانتيلانا: (مصور)، ص431-444، وقد نشر كتاب التفاحة هذا في مجلة المقتطف، سنة1913.

الحسي[1]، ويشير بعد هذا إلى العوالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم[2]، ثم يورد النص المشهور الذي نقله عنه كثيرون من فلاسفة الإسلام أني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني... وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقي إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء[3]، ويتابع هذا المعنى في المثمر الرابع: ((أن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته، قدر في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسه وبهاءه، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل، وهو نور الأنوار، ويشير السهروردي في التلويحات وحكمة الإشراق إلى هذه النصوص، فهو ينقل النص الأول: إني ربما خلوت بنفسي... وفي التلويحات، ويذكر أنه لأفلاطون، ويرد في **أثولوجيا** ذكر أفلاطون وكيف أنه صعد إلى العالم العقلي ثم وصفه))[4].

وفي المثمر الثاني يتكلم عن التذكر[5] الأفلاطوني ويشير إلى نظرية أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل.

---

[1] – أثولوجيا أو الربوبية هو اسم لكتاب عُرف عند العرب ونُسب خطأً إلى أرِسْطَاطَاليس، وهو في الواقع أجزاء من «التاسوعات» للفيلسوف أفْلُوطين نشره ديتريش، ص4.

[2] – المرجع السابق، ص6، يلاحظ أن السهروردي أيضاً يشير في كتاب هياكل النور إلى أن العوالم ثلاثة ويوردها تماماً كما هي في أثولوجيا، راجع الهيكل الرابع، خاتمة الفصل الثالث في الطبعة الجديدة لكتاب الهياكل تحقيق المؤلف.

[3] – المرجع السابق، ص8.

[4] –المرجع السابق، ص45.

[5] – السهروردي: منطق التلويحات، ص112.

ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغي أن يكون هذا المثال عقلياً ليكون ملائماً لجميع الأشياء[1].

هذه المثل تؤلف في مجموعها العالم العقلي، وهو الذي يفيض على العالم الحسي ويشرق عليه بأنواره[2].

هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريف[3]، لا ينفعل وإنما يفعل دائماً، هذا الرئيس الشريف هي الجواهر النورانية العليا أو المثل العقلية[4]، ثم إنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول إن في العقل الأول جميع الأشياء، وذلك لأن الفاعل الأول أو فعل فعله وهو العقل، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم الصورة[5].

ويشير في مواضع أخرى[6] إلى ضرورة الارتقاء إلى العالم الإلهي، وذلك على لسان هرقليطس وكذلك فيثاغورس الذي يتكلم عن الرجوع إلى العالم الإلهي، وأما أنبا ذوقل فإنه يشير إلى هبوط النفس من عالمها الأعلى لتعاقب على خطاياها، وتهبط النفس إلى عالم الحس، والمحسوسات هي أصنام للمعقولات، فالإنسان الحسي هو صنم للإنسان الفعلي الموجود في العقل الثاني أي في عالم المثل، والعالم الحسي

---

1 - أفلوطين: أثولوجيا، ص164.

2 - المرجع السابق، ص23.

3 - المرجع السابق، ص44.

4 - المرجع السابق، ص70.

5 - المرجع السابق، ص142.

6 - المرجع السابق، ص49.

كلـه صـنم للعـالم الفعلـي، وعلاقـة الصـنم بالمثـال تقـوم علـى أسـاس المشـاركة الأفلاطونية[1].

ويذكر سبب تسمية الوجود الحسي بالصنم في النص التالي: -الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل، وأنا النفس فلما كانت معلومة من معلوم لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنماً، وإنما يسعى فعلها صنماً ما، لأنه داثر غير ثابت ولا باق، لأنه كان بحركة، والحركة لا تأتي بالشيء الثابت الباقي، بل إنما تأتي بالشيء الداثر[2]، وإذن فالصنم هنا مقابل للمحسوس وهو شبح زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطوني والأفلوطيني معاً.

بيد أننا نجد في موضع آخر من **أثولوجيا**[3] استعمالاً لكلمة صنم لا يقصرها على المعنى الحسي فحسب بل على المعنى العقلي أيضاً، فهناك أصنام عقلية هي المثل وأصنام حسية هي الموجودات المحسوسة يقول: وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسية الخسيسة إنما هي مثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة[4].

ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا إلى العالم العقلي شاهدوا صورة وعرفوها معروفة صحيحة، ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم لا يرسم ولا بقضايا وأقاويل

[1] - أفلوطين: أثولوجيا، ص85 و87 و138 و148.

[2] - المرجع السابق، ص138.

[3] - المرجع السابق.

[4] - المرجع السابق، ص167.

أو أصوات أو منطق..، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصناماً، وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً، وأقاموا للنفس علماً وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات، أعني أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنماً بحكمة متقنة[1].

وهذا النص يشير إلى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعاني العقلية، والواقع أن الرمزية لها أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي المتأثر بالنزعات الصوفية، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكري الإسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب في **رسالة الطير** وفي قصة **حي بن يقظان** وفي سلامان وأبسالا، وكذلك السهروردي في كل رسائله الصوفية ويعتبر فيلون السكندري أول من استبطن النصوص الدينية التوراة واعتبرها رموزاً لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون أنه موسى يتكلم اليونانية[2]، واستمر هذا التقليد واستقر عند الباطنية في الإسلام ممن جعلوا للنص باطناً وظاهراً واستندوا إلى النص القرآني: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ **آل عمران/7**، وقالوا أن الراسخين هم الباطنية... إلخ، واستند الإشراقيون إلى آيات كثيرة وردت في القرآن عن النور فأولوها تأويلاً إشراقياً.

وكما حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصاً رمزية تخضع للتأويل العقلي، فقد نشأ تيار آخر وهو تيار آخر وهو تيار عكسي يقوم على ترجمة المعاني العقلية إلى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية، وهذا التيار هو الذي بدأنا بالكلام عنه وعنيناه في الحديث عن الرمزية، وهذه الرموز لا يصح

---

[1] – أفلوطين: أثولوجيا، ص166.

[2] –استخدم أفلاطون الرمز في بعض كتبه (قصة الكهف مثلاً).

الرد عليها كما يقول السهروردي: ((إنه لا رد على الرمز كما ذكر "سوريانس" ويغلب على الظن أن سوريانس هذا أفلاطوني محدث))[1]، وقد غالى السهروردي في استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمل صوراً ورسوماً وأشكالاً غير معبرة وقد لا يفهمها أي شخص إلا بالتلقين عن القيم حامل الكتاب أي القائم على تعليم كتاب **حكمة الإشراق**[2].

وتوجد في التلويحات أيضاً بعض رموز تصويرية.

وتقابلنا في **أثولوجيا** إشارات كثيرة نجدها عند السهروردي، وقد أشرنا إلى استعماله لكلمة الصنم في مقابل الموجود الحسي والسهروردي يستعملها بنفس المعنى في **حكمة الإشراق**.

أما تسمية العقول بالأنوار[3] والله بنور الأنوار[4] والعالم العقلي بالعالم النوراني[5] فنجدها في مواضيع كثيرة في **أثولوجيا**، حيث يقول: ((الأنوار كل واحد منهم ينير ظاهر لصاحبه لا يخفي عليه منه شيء، لأن الأشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً))[6]، وترد كلمة إشراق في **أثولوجيا** بالمعنى الذي يوردها به السهروردي: ((فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة

---

[1] -راجع السهروردي: حكمة الإشراق.

[2] -راجع مقدمة المطارحات في نشرة هنري كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي.

[3] - أفلوطين: أثولوجيا، ص77 ص81 ص82 وص15 والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له.

[4] - المرجع السابق، ص118 ص160.

[5] - المرجع السابق، ص163.

[6] - المرجع السابق، ص58.

عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف، ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان، وإن كانت ضعيفة حقيقة، أحرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها))[1].

ويشير مؤلف **أثولوجيا** إلى نظرية الفيض في المثمر العاشر، فيذكر أن الواحد المحض هو على الأشياء كلها، الأشياء كلها انبجست منه[2] أي فاضت وأشرقت عنه والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا.

ويظهر من هذا أن الوسطاء[3] بين الواحد والعالم الحسي هم العقول أو العلم العقلي وهنا تظهر فكرة الوسائط التي شاعت في المذاهب الإسلامية والتي تميز بها المذهب الأفلاطوني المحدث، والتي ترجع إلى نظام الملائكة كما وردت في الكتب المقدسة أو في **الابستاق** الفارسي فهي على درجات يفضل بعضها بعضاً.

وإذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الأنطولوجي للمذهب الأفلاطوني المحدث في **أثولوجيا**، كما نقل عنه السهروردي، نجد أن **أثولوجيا** قد تتضمن المبادئ الأساسية التي تقوم عليها فلسفة السهروردي:

---

[1] – أفلوطين: أثولوجيا، ص149.

[2] – المرجع السابق، ص136 و137.

[3] – المرجع السابق، ص163، ص170.

1- فمبدأ إمكان الأشرف الذي يبني عليه السهروردي فلسفته نجده في أكثر من موضع في **أثولوجيا**[1].

2- والفقر والغنى[2] في النورية تسميتان يوردهما السهروردي ليميز بهما بين مراتب الأنوار[3]، وكذلك الشدة والنقص في النورية[4].

3- ثم القهر والمحبة[5] وهما مبدأ أنبا ذوقل، وقد يردان في **أثولوجيا** باسم الغلبة والمحبة وهما مبدآن إشراقيان أيضاً.

4- القرب والبعد عن الواحد وبهما تتحدد مراتب الشدة النورية[6].

5- إبداع العقل للموجودات بترتيب تنازلي شيئاً بعد شيء[7].

ويتضح من هذا مدى تأثير كتاب **أثولوجيا** على فلاسفة الإسلام ذلك التأثير الواسع المدى يظهر عند الفارابي وابن سينا والسهروردي[8].

---

[1] – أفلوطين: أثولوجيا، ص87.

[2] – الفقر والغنى من المجازات الأفلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة.

[3] – أفلوطين: أثولوجيا، ص88.

[4] – المرجع السابق، ص159.

[5] – المرجع السابق، ص66 وص93.

[6] – المرجع السابق، ص89.

[7] – المرجع السابق، ص93.

[8] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص95.

الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل:

لم يكن لـ **أثولوجيا** وحده ذلك التأثير الواسع المدى بل شاركه في ذلك كتاب منحول آخر وهو الإيضاح في الخير المحض، وحقيقة هذا الكتاب أن راهباً سوريا في القرن الخامس الميلادي انتحل اسم "ديونيسوس الأريوباغي"[1] واقتبس بعض نصوص كتاب **الإلهيات** لـ"أبروفلس" زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة وسماه مبادئ العلم الإلهي، ونقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها الإيضاح في الخبر المحض، ثم نقل دي كريمونا كتاب **الإيضاح** إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر وسماه كتاب **العلل**، The Liber *de* Causis لأنه يدور حول مبحث العلل، وقال الغربيون عنه إنه لأرسطو[2] ولما نقل "جيوم دي فوريك" كتب "أبروقلس" عرف أن كتاب **العلل** جزء من مبادئ الإلهيات لـ"أبروقلس".

وفي الكتاب إيراد لإشراق الله على النفوس، وهو يسمى الله نورا فهو النور العقلي، وشمس العقول، والله جمال ومحبة، أما الشر فهو عدم وجود.

وأبروقلس يرتب الملائكة بحسب كمالها في طوائف ثلاث:

1- السروفيون، الكرونيون، الأعراش.

2- السيادات، القوات، السلاطين.

---

[1] -تلميذ بولس الرسول.

[2] - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص300، تاريخ الفلسفة الأوربية في لعصر الوسيط ص51 للأستاذ يوسف كرم، راجع أيضاً عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، 1955، ص1-33، وانظر د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص96.

3- الرياسات، الملائكة، رؤساء الملائكة.

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسي واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم، فهم العقول النورانية في مذهب السهروردي، إذ أن السهروردي يذكر أسماء بعض الملائكة، فيتكلم عن الكروبين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة..إلخ.

3-وإذن فقد انتقل مذهب أفلوطين إلى الإسلاميين فتدارسوه، وظهر الكندي والفارابي وابن سينا وبعده السهروردي، وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهر رودي أو على الأقل وضعت خطوطه الرئيسية، أما الاثر الفارسي فقد كان في المظهر الخارجي للمذهب الإشراقي، ويتمثل في ثنائية النور والظلام التي تلقاها السهروردي، إما من المصادر الأفلاطونية[1] كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التي كانت ذائعة في ذلك الوقت في الترجمات العربية الأصول الفارسية.

وقبل أن يتبين أثر ابن سينا في إنتاج السهروردي يجب أن نحدد أثر العوامل الإسلامية الأخرى التي كان لها تأثير كبير على المذهب، فالقرآن نفسه بما فيه من آيات مثل ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ **النور/35**، يصح أن يكون أساساً للمذهب الإشراقي.

على أن هناك تياراً قوياً تأثر به السهروردي وهو التيار الروحي الصوفي الذي يتمثل في مواقف البسطامي والحلاج وذي النون المصري، فقد كون هذا التيار الجانب الصوفي الذي يرتكز عليه المذهب الإشراقي، وقد تأثر السهروردي على

---

[1] -فكرة النور أشرنا إليها في أثولوجيا وفكرة الظلام واردة في المقالة التي يتكلم فيها أفلوطين عن الشرور ومصدرها في التاسوعات فيقرنها بالظلام والعدم.

وجه الخصوص بأبي طالب المكي[1] في كتابه **قوت القلوب**، وذلك من حيث المراتب الصوفية في الطريق الصوفي وثمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدراً من مصادر المذهب الإشراقي خصوصاً وأن السهروردي أتهم بأن له مذهباً في الإمامة، هذا التيار الباطني هو مذهب القرامطة[2].

---

1 – الشيخ أبو طالب المكي، الإمام الزاهد العارف، شيخ الصوفية أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي، المكي المنشأ، العجمي الأصل، صاحب كتاب (قوت القلوب في معاملة المحبوب) المشهور في التصوف، الذي أخذ منه الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين،

[2] – د . محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص98.

الباطنية والغزالي وابن سينا والإشراق

ما هو الأساس الذي قامت عليه دعوة الباطنية على وجه العموم؟.

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج في جنوب العراق/255- 270 هـ/وظهر القرامطة الذين يعتنقون المذهب الشيعي فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراق الفلسفي ومبادئ التربية المريدين وتعين مراتب السالكين، وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الأحساء على الخليج الفارسي، حيث انتشرت بين العمال والفلاحين وتكونت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية في الإحساء وخراسان واليمن وسوريا، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثاني عشر الميلادي، وقد تسلطت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها، وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية.

أ- وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية في اللغة العربية، هذه الألفاظ آتية من مصادر هللينية أفلاطونية محدثة وصابئية وعرفانية... إلخ، ويظهر تأثير المذهب الصابئي بطريقة واضحة في المذهب الباطني لأن "حمدان القرمطي"، وهو أول القائمين على المذهب نشأ في واسط وهي مركز من مراكز الصابئة، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيراً من الطقوس الدينية التي يمارسها الصابئة.

وللقرامطة الباطنية نظرية في الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخي في النسب، بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقي الإشراق من أعلى، والتعويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا، فالإمام في أرقى درجات الواصلين الذين يتلقون إشراق الله...

ومعنى الإمام على هذا الرأي قال به أخوان الصفا والرويني وابن هاني وابن مسرة.

ب- ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفي بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب، ونجد مقتطفات في كتاب **التنبيه** للملطي وفي **الملل والنحل** للشهرستاني وفي **المسائل العشرة** للرازي، ويجب أيضاً دراسة كتابات أخوان الصفا وخلان الوفا فهي تتضمن كثيراً من تعاليم الباطنية، ويرى القرامطة أن العالم مجموعة من الظواهر المتعاقبة، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويختفي الحجاب المادي تبعاً لذلك بالتدريج، وهذا الحجاب هو الحس وتستمد العقول إشراقها من الواحد.

وموقفهم من الذات الإلهية يشبه موقف الأفلاطونية المحدثة، فهي في أسمى درجات المعقولية الخالصة، وهي نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى، وعن الذات الإلهية أو النور العلوي يفيض النور الشعشعاني القاهر منذ الأزل وإلى الأبد، وينتج عن هذا الفيض العقل الكلي ونفس العالم وتصدر العقول الإنسانية بالتدريج وهي عقول الأنبياء والأئمة والأولياء، أما العقول الأخرى أي عقول الأشخاص العاديين ونفوس الحيوانات وغيرها فهي ليست إلا أشباحاً من العدم، ويصدر عن النور الشعشعاني النور الظلامي وهي المادة السالبة المقهورة ومصيرها العدم، وتظهر في أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم في الأفلاك وعلى شكل أجسام زائلة على الأرض[1].

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعيهم فهي قبسات نورية أشرق عليها النور فجأة وسط النور الظلامي، وقد كانت عمياء، وكانت مادة غير حقيقية كالانعكاسات في

---

[1] – د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص100.

المرآة وكانت تتبع الأدوار التي تمر بها الأنوار السفلى، ويشرق النور على هذه القبسات عندما تصح شاعرة بذواتها الإلهية، وهذا الشعور بالذات هو الحدس أو الإدراك الذوقي الذي يخلصها من الطغاة الخمسة وهم: السماء والطبعة والقانون والدولة والضرورة.

والإشراق المستمر يجمع بين العقول المنفصلة والقبسات الإلهية التي يبدأ كل منها في صورة فردية تتبع سلسلتين متلاقيتين، فهي تبدأ في التناقض من حيث الطبعة الفردية الشخصية، وبها درجات الناطق والصامت والباب وبعد أن تنتقي الطبعة الفردية الشخصية تصبح القبسات شاعرة بذاتها وتنتقل إلى سلسلة أخرى وبها درجات الداعي والحجة والإمام، وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعداداً بما يعد عليها باستمرار من السلسلة الأولى، وتنتقل العقول من دور إلى دور إلى ما لا نهاية مادامت متعلقة بطبيعتها الشخصية إلى أن تتلاشى هذه الطبيعة وحينذاك تنتقل إلى سلسلة الذوات النورية الإلهية الشاعرة بذواتها .

ويسمون الأدوار التي تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات وهو ما يعرف بالتناسخ، والقرامطة لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيراً مباشراً على العقول، ولكن الأمر الإلهي كن هو الذي يوائم بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول، أي هناك توازي بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أي نوع، وينتج عن هذا التوازي تغير الملل كل 960 سنة والإمبراطوريات كل 240 سنة والحكام كل 20 سنة والأوبئة كل 500 سنة، وعندما تأتي اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة وتقف الأدوار التي تمر بها العقول والمواقيت التي تنتظم الأجرام السماوية ويحصل ما يسمى بالديجور أو الصيحور أو البكار.

وغاية الطريق عند الباطنية «والقرامطة منهم على وجه الخصوص» أن يصل المريد إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التي أبدعها الفيض الإلهي، ثم ينسى هذه المراتب في النهاية، وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء، وقد أثروا أيضاً في نظام الرهبة عند المسيحيين وفي كثير من الجماعات والهيئات الخاصة في أروبا في القرون الوسطى.

وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهجاً لا مناقشة فيه إذ أن له سلطة معصومة، ويسمونه التعليم ولذلك فقد أطلق الغزالي عليهم لفظ التعليمية.

ويمر المريد أو السالك بتسع مراتب:

وأولاها كما يذكر عبد القاهر البغدادي: التفرس أي اختبار قابلية المريد وصلاحيته:

- التأنيس.
- التشكيك.
- التعليق.
- الربط.
- التدليس.
- التأسيس.
- الخلع.
- السلخ.

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة التعليق يقسم المريد قسماً بالطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى الطلاق المعلق إن هو أفشى سر الجماعة، وإفشاء هذا السر يقضي إلى ما يسمى بالزنا عند القرامطة.

ج- كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقريزي يرمزون إلى ما يريدون بضده فإذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية وإذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد، وقد اعتبروا الحروف حجباً للمعاني ورموزاً يجب تحطيمها للوصول إلى الفكرة الخالصة، فهم إذن من أتباع الرمزية المتطرفين، ونظرية القرامطة في الإمامة تقرب من نظرية الإمامة عند غلاة الشيعة، والجسم في نظرهم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيقي، والنفس الإنسانية تظل شخصية مادامت متعلقة بالبدن، ولا تسمى نوراً إلا إذا فارقته وحينذاك تنتفي عنها الصفة الشخصية وتصبح.

د- صلة الباطنية بالهللينية: تأثر القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا، وقد ذكر أهل السنة أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكية والخرامية أي بالتراث الفارسي، وحاولوا بهذا أن يهدموا مبادئ الإسلام، وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلي كالمعتزلة، وظهروا في فترة احتكاك الفكر اليوناني بالتأملات الفلسفية الإسلامية، أشارت الدعوة القرمطية إلى فلاسفة اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين كـ"فيثاغورس" و"أنبا ذوقل" وأفلاطون وغيرهم و"هرمس"[1]، و"أغاناذيمون" هو نبي اللّه شيث عليه الصلاة و السّلام، وكانوا يدعون مريديهم

[1] – هرمس الهرامسة هو شخصية اسطورية ينسب اليه كتاب متون ***هرمس***، يعتقد اكثر المؤرخين آنه هرمس، ينسب لهرميس الحكيم تعاليم تشرح الكون وموجوداته لخصت في سبعة مبادئ: العقلانية، وهو ان العقل هو الشيء الوحيد الذي يمكن اثباته.

إلى قراءة مؤلفات هؤلاء واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن، وكذلك قراءة كتب "جاماسب"[1] الفارسي.

وقد أثر الباطنية على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص في الإسلام بما نقلته منهم رسائل أخوان الصفا، وأدخلوا نظرية الإمامة ونظرية الاستعداد للنبوة في الفلسفة، وتأثر بها الفارابي وابن سينا، وكذلك نظرية العقول العشرة كما هي عند الفارابي وابن سينا وقصة **حي بن يقظان**، وفي التناسخ عموماً وقولهم بالنور المحمدي، وفي التصوف أثروا على "سهل التستري والسهروردي" كما أثروا على الذين يهاجمونهم مثل "الحلاج والغزالي والتوحيدي وابن تيمية"، فهؤلاء استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم، وكذلك تأثر ابن العربي بهم في نظريته من وحدة الوجود.

هـ- ويلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفي قام على فكرة النور والإشراق النوراني، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا إلى مراتب الطريق الصوفي، ولاشك أن هناك أوجهاً كثيرة للشبه بين موقف السهروردي الفلسفي الصوفي وموقف هؤلاء، إلا أنه ربما كان اتجاه الآراء في طريق التوازي لا التأثير، وحينذاك يتحد المصدر فيكون السهروردي والقرامطة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث الشرقي، مهما

[1] - جاماسب الوزير الأكبر يذكر في الأفستا باسم كاماسبه بن هقوقه ويجعل من المحاربين أحياناً، وقد تزوّج إحدى بنات زردشت وكتب الأفستا وخلف زردشت على أمور الدين، انظر د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص103.

يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة في الجو الفكري للعالم الإسلامي خصوصاً في الفترة التي عاش فيها السهروردي[1].

نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي:

وسنقف قليلاً عند نظرية الإمام لدى الباطنية، فنجد أوجهاً للشبه بينها وبين ما يقول به السهروردي، فالباطنية لا يحفلون بالتسلسل التاريخي للإمامة، أي لا يقولون بالوصية التاريخية، بل يذهبون إلى أن الإمام هو أرقى الواصلين في عصره وهو أكثرهم استعداداً لتلقي إشراق الأنوار العليا، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولي الإمامة مرتبة عقلية سامية وليست مجرد تبعية وراثية للنسب إلى على يقول السهروردي:

((ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة اللّه في أرضه،

---

[1] -بالإضافة إلى ما ذكرناه في الصفحات السابقة من القرامطة راجع الشهرستاني في: الملل والنحل، ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، محمد بن أحمد **أبو الحسين المَلَطي** العسقلاني: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن عمر **الفخر الرازي**: المسائل الخمسون في أصول الدين، رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية في الرد على التعليمية، أحمد بن علي أبو العباس، تقي الدين **المقريزي**: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار أو ما يسمى بالخطط المقريزية، الشيخ الحسن بن موسى **النوبختي**: فرق الشيعة، دوايت دونالدسون: عقيدة أهل الشيعة – تاريخ الإسلام في العراق وإيران، القاهرة، 1946.

– موقف الحلاج من القرامطة راجع:

Louis Massignon: La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj.

Bernard Lewis: The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate.

-مقال ماسينيون عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية.

وهكـذا يكـون مادامـت السـموات والأرض والاخـتلاف بـين متقـدمي الحكمـاء ومتأخريهم، إنما هو في الألفاظ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض))[1].

ويقول: ((فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله، المتوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبداً ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب إذ لابد للخلافة من التلقي، لأن خليفة الله ووزيره لابد له من أن يتلقى منه ما هو بصدده، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة، وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً، وإذا حلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة[2] ويقول: وأجود الطلبة طالب التأله والبحث[3] وهناك متوغل في التأله عديم البحث كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف)).

هذه النصوص تشير إلى ما يلي:

أولاً: الإمامة أبدية أزلية إذ أن العالم لم يخل أبداً من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أي أن الحكماء الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهند ومصر القديمة، هؤلاء الحكماء الذين يذكرهم السهروردي في حكمة الإشراق على أنهم أصحاب الذوقية الإشراقية، يعدون من الأئمة ما داموا من طالبي التأله، إذ الحكمة الذوقية

---

[1] – السهروردي: حكمة الإشراق، ص19، 20.

[2] – المرجع السابق، ص23، 24.

[3] – المرجع السابق، ص2.

مقصد طالبي التأله أي الذين يصلون إلى اللّه بعد تخطي مراتب السلوك الصوفي، وكذلك الأنبياء والأولياء من طالبي التأله، ومعنى هذا أن صفة الإمامة لم تصبح إسلامية فقط، بل الإمامة كانت موجودة قبل الإسلام، بل هي تتضمن سائر الديانات سماوية أو غير سماوية، والحكماء المتألهون كلهم أئمة يتفقون في صفة الإمامة وفي تلقي الإشراق من العقول العليا وإن كانوا يختلفون في اللفظ والعادات.

ثانياً: الصفة الرئيسية للإمامة هي التوغل في التأله ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث أفضل من التوغل في التأله وحده، أي أن الفلاسفة المتصوفين الذين يتوغلون في التأله والبحث أفضل من النبي أو الولي المتوغل في التأله عديم البحث أو متوسطة، وعلى هذا فابن تيمية[1] على حق حينما قال عن السهروردي أنه يفضل الفيلسوف على النبي كابن العربي وإنه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخي سيرته، ذلك لأن السهروردي وابن العربي وابن سبعين من طالبي التأله والبحث فهم أفضل من طالبي التأله وحده في استحقاق الإمامة.

ثالثاً: هناك صفة ثانية للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي أي أنه مأمور بإصلاح النوع وعمل التشريعات والنواميس، وهذا الأمر الإلهي يتلقاه من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوار هذه الأنوار، فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص، ولكنه إشراق ونبض نوراني من نور الأنوار يختص به من استحقه من أرقى السالكين في عصره.

رابعاً: الأرض لا تخلو من الإمامة، وإذا ذهبنا مع هذه القضية إلى مداها الطبيعي واجهتنا نظرية الإنسان الكامل ووحدة الوجود، فالإمام هو الإنسان الكامل، وهو

---

[1] -راجع تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم المشهور بـ شيخ الاسلام **ابن تيمية**: مجموع الفتاوي في الرد على المناطقة، ج5، ص93، طبعة القاهرة، سنة1911.

علة وجودية يستند إليها الكون، والأئمة على اختلاف عهودهم هم الأقطاب أو الدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الإمام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للتكوين[1]، وهم الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق، وبالطبع لم ينته السهروردي إلى مثل ما انتهى إليه "الجيلي وابن العربي" ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين.

خامساً: الإمام أو الخليفة[2] هو القطب وهو أعلى درجة بين الواصلين، وقد يكون مستولياً ظاهراً أي له مقاليد الأمور السياسية، فيصبح نورانياً أي عصر ازدهار وتقدم، وقد يكون القطب خفياً بين مستول خامل الذكر ليس له أي تأثير في الشؤون الزمانية، في الشؤون الزمانية، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهي وتغلب عليها الظلمات أي التأخر والانحطاط[3].

[1] -راجع الإنسان الكامل للجيلي ويمكن أن يفسر إطلاق لفظ استفهبذ على النفس الناطقة بأنه إشارة إلى معنى الإمامة، إذ أن معنى استفهبذ بالفارسية السيد أو الدهقان، والنفس إذا ما ترقت وتألهت لها السيادة والرياسة أي الإمامة.

[2] -راجع السهروردي: هياكل النور، ص35، السهروردي: حكمة الإشراق، مقالة رابعة، فصل 2، حيث يذكر معنى الخلافة في عالم العقول.

[3]- د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص108.

أبو حامد الغزالي

بينّا أن الغزالي قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه **مشكاة الأنوار** دليلاً على هذا ويمكن أن يكون السهروردي قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار.

وقد عرف عن الغزالي أنه بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية مال إلى التصوف كطريقة، وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي، ويوضح لنا المنقذ من الضلال تأريخاً ممتعاً لحياته العقلية، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي.

ومشكاة الأنوار من الرسائل الهامة التي تعبر عن الاتجاه الأخير للغزالي، وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول، ويذكر في المقدمة الحمد للّه مفيض الأنوار... والصلاة على محمد نور الأنوار، ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر، أنه مررها استجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية، وأنه يريد تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ **النور/35**، وقوله ﷺ: «﴿إنّ لله سَبْعِينَ أَلْف حِجَاب مِنْ نُورَ وَظُلْمَة لَوْ كَشَفُهَا لَأَحْرَقَتْ سَبَحَات وَجْهه كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُه﴾»، ويذكر أن هذا العلم لا يفتح بابه إلا للراسخين من العارفين ولهذا فهو يكتفي بإشارة مختصرة وتلويحات[1] موجزة، ويتناول الفصل الأول بيان أن النور

---

[1]- يلاحظ استعمال لفظ تلويحات التي يطلقها السهروردي على أحد كتبه، راجع مشكاة الأنوار للغزالي، ص 111، أبو حامد الغزالي: الجواهر الغوالي من رسائل الغزالي، سنة 1934.

الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له، فيعرض لمفهوم النور عند العوام ولفهم الخواص له وثالثاً لمفهومه عند خواص الخواص.

فعند العوام يشير النور إلى الظهور، والنورة عبارة عما يبصر بنفسه ويبصره به غيره كالشمس والقمر والنيران المشتعلة والسرج، وهذا هو النور المحسوس[1]، ولما كان الإدراك متوقفاً على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى بالنور وهذا مبلغ فهم الخواص، أما خواص الخواص، فيرون أن العقل أولى من العين الباصرة بأن يسمى نورا، وإشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت، وعالم الشهادة بالنسبة إلى عالم الملكوت بالعالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوراني، وفي مقابلته العالم السفلي والجسماني والظلماني، قال عليه السلام إن لله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره، وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملكوت، والنبي محمد هو الروح القدسي النبوي الذي تفيض بواسطته أنوار المارف على الخلق، فهو السراج المنير الذي يفيض أنواره على غيره، والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء، ولكن في تفاوت، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية.

وتترتب هذه الأنوار السماوية التي تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة فأعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى... وأن فيهم الأقرب الذي تقرب درجته من حضرة الربوبية التي هي منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وبينهم درجات تستعصي على الإحصاء وإنما العلوم كثرتهم وترتيبهم في صفوفهم.

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 12.

وكما الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فإنها لا تتسلسل إلى غير نهاية بل ترتقي إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذي ليس يأتيه نوره من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها، والنور الأصلي، منبع الأنوار كلها، غني في جوهره وهو النور الحقيقي وما عداه نور مستعار منه أي فقير في ذاته بالنسبة له: المستعير هو الفقير، والغني هو المعير[1].

درجات العارفين:

والكلام عن الأنوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظري الميتافيزيقي، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفي، فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز.

العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق...، واستغرقوا بالفردانية المحضة...، فلم يبق عنده إلا الله فسكروا فلما أفاقوا عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، ثم يفنى السالك عن كل ما سوى الله ثم يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به، وذه حالة فناء الفناء وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً، أي أن مرحلة التوحيد هي آخر مراحل الطريق، الصوفي وهي مرحلة البقاء بعد الفناء، وهي منتهى الواصلين[2].

والعالم مشحون بالنور العقلي وبالنور الحسي المرئي، ويتمثل هذا الأخير فيما نشاهد في السماوات من الكواكب والشمس والقمر، وما نشاهده في الأرض من

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 121.

[2]- المرجع السابق، ص 122.

أشعة، وأما الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية، وبالنور الإنساني السفلي ظهر نظام العالم السفلي، كما أنه بالنور الملكي ظهر نظام العالم العلوي، والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوي القدسي، والعلويات بعضها مقتبس من بعض وهي فائضة من نور الأنوار[1].

وقد تحتجب الأنوار الفائضة عن غير ذوي البصيرة لشدة الإشراق وفي الفصل الثاني من **مشكاة الأنوار** يعرض الغزالي المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة والموازنة بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت، ثم يعرض الأنوار الصادرة في العالم السفلي، والمثال عنده في عالم الشهادة أي في العالم الحسي، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطوني بل بمعنى الشبيه بالروح التي على مثاله في عالم الملكوت، والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوام الترقي وللوصول إلى الحضرة الإلهية، والرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت، فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الشهادة، وإنما يكون مثالاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة وطابقه نوعاً من المطابقة، وهذه الأمثلة في عالم الشهادة لا حصر لها، وبعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة، وهي التي تفيض أنواراً على الأرواح البرية وتسمى الملائكة بالنسبة لهذه الأرواح أرباباً ويسمى الله رب الأرباب،

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 134.

ثـم ينتقـل إلى الكـلام عـن النبـوة والتعـبير عـن الأحـلام، فالأنبيـاء يشـاهدون موضوعات النبوة في حالة اليقظة أما غيرهم ففي احلام[1].

وينتقل إلى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية:

1- فمنها الروح الحساس المشكاة.

2- والروح الخيالي وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس الزجاجة.

3- والروح العقلي والذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس المصباح.

4- ثم الروح الفكري الشجرة الذي يستنتج من العلوم العقلية معارف.

5- وأخيراً الروح القدسي النبوي الزيت ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب.

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات، ومما يختص بالمرتبة الثانية من الإدراك نراه يتكلم في مقابلها عن العالم الكثيف الخيالي السفلي الذي لا يحجب الأنوار عن النفوس، وهذه الأنوار مترتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين، فالعالم الحسي توطئة للعالم الخيالي[2]، والعالم الخيالي توطئة للعالم العقلي وهكذا، ولكل عالم مرتبة من الإدراك تسود فيه.

---

[1]- المرجع السابق، ص 135، وراجع د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص 112.

[2]- عالم المثل المعلقة عند السهروردي.

وفي الفصل الثالث يتناول الغزالي بالشرح معنى قوله عليه الصلاة والسلام إن لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجه كل من أدركه بصره، الله تعالى يتجلى في ذاته بذاته لذاته، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من يحتجب بمجرد الظلمة، ومنم من يحتجب بمجرد النور المحض، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة، ومن القسم الثاني طائفة الثنوية من الفرس، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد الشمس وحدها، وطائفة أخرى منهم عبدت النور المطلق الجامع لجميع الأنوار، ثم رأوا في العالم شروراً فنسبوها للظلام وجعلوا بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم إلى النور والظلمة وربما سموها يزدان وأهرمن.

ثم ينتقل الغزالي في نهاية هذا الفصل إلى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم إلى القسم الثالث من المحجوبين.

ومشكاة الأنوار على النحو الذي أوردناه يعد مصدراً هاماً من مصادر المذهب الإشراقي، فالغزالي يتكلم فيه عن فكرة الفيض النوراني الذي يملأ الوجود بالوحدات النورانية، ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب، ثم يتكلم أيضاً عن عالم الحس أي عالم الظلمة وعالم الملكوت أي عالم مثل النورية، هذه الملائكة هم الملائكة الأعلون، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردي، والغزالي يشير بصراحة إلى التراث الفارسي ومذهب الثنوية في النور والظلمة ومذهب الصائبة في عبادة النجوم مما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التي اتصل

بها السهروردي أو أن السهروردي قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيراً[1].

الشيخ الرئيس ابن سينا

يبقى أن نبين أثر مذهب ابن سينا في المذهب الإشراقي، ويتضح أثره إذا ما عرفنا أن المصدر الأساسي الذي أخذت عنه الإشراقية هو نفسه المذهب الذي تأثر به ابن سينا والفارابي من قبله أعني الأفلاطونية المحدثة، وكتاب **أثولوجيا** بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطو، والسهروردي نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحثية وحكمة ذوقية أما البحثية فإنه يماشي الإسلاميين فيها، وذلك للدفاع ومحاجة الخصم فيما عانيه بالذوق في عالم الربوبية، وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التي تقوم بدورها على فكرة الإمكان، فالوجود واجب وممكن[2]، والممكن ما لا يقوم بنفسه أصلاً بل يستند إلى الواجب في وجوده، وهكذا تتسلل الممكنات وهي الفيوضات النورانية، والمبدأ الثاني الذي تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً[3]، والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للتعقل أي أنه ناشئ عن التعقل، ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود، ويتفق الفارابي وابن سينا وكذلك السهروردي فيما يختص بالمعرفة الإنسانية، فهي تقوم

---

[1]– د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، عند شهاب الدين السهروردي، ص 114.

[2]– أبو علي الحسين بن عبد الله الشيخ الرئيس **ابن سينا**: الإشارات والتنبيهات، طبع ليدن، سنة 1892، ص 154.

[3]– ابن سينا: النجاة، ص 453.

على إشراق من العقل الفعال أورب النوع الإنساني على النفس الإنسانية، وهذه النفس ترقى في درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس، أي أن هذه المذاهب تتفق في ذلك الاتجاه الصوفي الذي يتمثل في رياضة النفس ومجاهدتها، ثم أنها أي المذاهب تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الإشراقية، فهل وافق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفية إشراقية تتمشى مع اتجاه مذهبه؟.

يذكر "كوربان"[1] أن مجهود ابن سينا في هذه الناحية يتمثل في بضع كراسات لا تشير إلى أي اتجاه جديد في الفكر يختلف عما ألفناه لديه، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد في الإشارات، فيكون وصفه لهذه الحكمة بأنها حكمة إشراقية وصفاً غير دقيق، ويستدل "كوربان" على صحة هذا الرأي بأن كتابات السهروردي الإشراقية تعج بآراء "يامبلخيوس وأبروقلس"[2] بينما لا نرى في منطق المشرقيين ما يدل على ذلك.

يقول السهروردي في كتابه **المطارحات** المشرع الثاني في الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهني للموجود العيني: ولهذا صرح "الشيخ أبو علي" في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسائط ترسم ولا تحد[3]، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العملاء الخسروانية فهو الخطيب العظيم وهو الحكمة الخاصة،

[1]- السهروردي: المطارحات في نشرة هنري كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية.

[2]- من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

[3]- راجع ابن سينا : منطق المشرقيين القصيدة المزدوجة في المنطق، طبعة القاهرة، 1328 هـ، ص 40 و41 و45.

ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تتميم طريق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين وإن كان يتفق فيه نكت بحثية شريفة.

في هذا النص يتبين دفاع السهروردي عن نظريته في الاعتبارات العقلية ويتضح أمر أخر وهو اطلاع السهروردي على منطق المشرقيين ودحضه[1] لادعاء ابن سينا في محاولته تأسيس فلسفة إشراقية، إذ أنها في نظره يجب أن تقوم على أساس مشرقي فارسي ثم يقول: ((إن ما ورد في حكمة المشرقيين تلخيص لما ورد في الإشارات، فهل تكفي ميتافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشراقية؟ الواقع أنها تكفي بالإضافة إلى ما ورد في كتب ابن سينا الأخرى مثل **حي بن يقظان ورسالة الطير** وقصة **سلامان وأبسال**)).

فإذا تناولنا كتاب **مقامات العارفين** وهو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات ووجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشرق نور الحق في سره، وزهد غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وزهد العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق، وعبادة غير العارف معاملة، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة

---

[1] - الوراق التي اطلع عليها السهروردي هي **كتاب الإنصاف** لا حكمة المشرقيين أو الجزء المنطقي منه كما يقول، ولم يكن السهروردي وحده هو الذي هاجم ابن سينا من هذه الناحية، بل إن ابن سبعين أيضاً يقول: ((إن ابن سينا مموه مسفسط كثير الطنطنة.. ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريحها عليه، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح، وكلامه لا يعول عليه والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط مخالف للحكيم وأحسن ماله في الإلهيات «التنبيهات والإشارات» وما رمزه في حي بن يقظان وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية))، راجع لوي ماسينيون: مجموعة نصوص لم تنشر، ص 128.

هي الأجر والثواب، وعبادة العارف رياضة ملهمة وتقوية لنفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، حتى يصبر الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له، ويستمر ابن سينا في وصفه لحقيقة العارف بالتفصيل مشيراً إلى مرحلة ارتفاع التكاليف الشرعية[1].

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجهاً إلى الناحية الاشراقية أي إلى استجلاء نور الحق، ويظهر أن هناك كراسة تحوي جزءاً ميتافيزيقا من حكمة المشرقيين لم يطلع عليها السهروردي، لأن الاتجاه الاشراقي واضح في مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية، وبذلك تبطل دعوى كوربان في أن بن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفي الإشراقي، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردي نفسه الذي أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمي إلى العلم الحضوري الاتصال الشهودي فبقوا في ظلمات الهيولى، يقول السهروردي في نص له بكتاب **التلويحات** يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث في حلم رآه فيه: ((ثم أخذ أرسطو يثني على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟ فقال: لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبو محمد سهل بن عبد الله التستري[2] وأمثالهما فكأنه

---

[1]- ابن سينا: مقامات العارفين، ص 31، (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإرشادات) راجع الصفحة المقابلة لها، ص 99، من طبعة فورجيه للإشارات.

2 - أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، وصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنه «أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال، أصله من تستر أحد مدن محافظة خوزستان الموجودة حاليًا في إيران.

استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلايق الهيولى.... فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا))[1].

ولكن هؤلاء الذين أشار إليهم السهروردي ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية واضحة المعالم كالسهروردي وابن العربي، فالسهروردي يقيم مذهبه الفلسفي إلى جانب الطريق الصوفي ويربط بين الاثنين ربطاً مذهبياً محكماً، وقد بينا أن مذهبه يرجع في مجمله إلى فلسفة ابن سينا والفارابي مع إضافات فارسية تمس المظهر لا الجوهر، وقد بينا أن ابن سينا له اتجاه صوفي إشراقي، بل إن هذا الاتجاه تحتمه طبيعة مذهبه الأفلاطوني المحدث، فيبقى إذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي قد يرجع إلى مقدار تعمق الأخير في الناحية الإشراقية لا في نوع فلسفة كل منهما، والنقد الهام الذي يوجهه السهروردي إلى ابن سينا هو من حيث الإسناد التاريخي، فابن سينا لم يهتم بالأصل المشرقي للإشراقية ولكننا نجد السهروردي يهتم به كل الاهتمام، ففي حكمة الإشراق يشير إلى حكمة الخسروانيين والأصل الفارسي لمذهبه، ونجد صدر الدين الشيرازي يقول عنه في الأسفار الأربعة أنه شيخ أتباع

---

[1]- السهروردي: منطق التلويحات - القسم الإلهي، فقرة/55/، وقد ذكر في نفس الفقرة الحلاج وذا النون المصري، وهو يضيف إلى هؤلاء (في حكمة الاشراق) فلاسفة اليونان: أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وكذلك أجاثا ذيمون وزرادشت وجاماسب وهرمس.

ويضيف إلى هؤلاء يوساذف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وبزرجمهر وزير كسرى أنوشروان الأكبر توفي في عهد هرمز بن أنوشروان سنة 580 م، وفرداشاوز وهو أخو جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور في (الابستاق) (zend azesta) ج1، ص 336، راجع تيودور نولدكه: تاريخ الفرس والعرب في عهد الساسانيين، ص 251.

المشرقيين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة، وفي المطارحات يذكر السهروردي نفسه أنه أودع علم الحقيقة في ككتابه المسمى بحكمة الإشراق، وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة إلى مازالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الحمّيرة الأزلية[1]، ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص، إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج للدفاع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها، بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة.

والحق أن الإشراقية لم تكن سوى الصورة الأخيرة التي آل إليها مذهب أفلاطون بعد تطوره التاريخي الطويل حيث تفاعلت معه عناصر متعددة وامتزجت به تيارات فلسفية مختلفة، بل وأكثر من هذا فإننا نجد الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها تقوم على دعائم أفلاطونية عميقة الجذور، لم تلبث الإشراقية أن كشفت عنها في صورتها الكاملة على النحو الذي ذكرنا[2].

معاني التصوف

لقد أعطيت للتصوف معان متعددة ومتعددة ونظر إليه من زوايا مختلفة والذي قوى هذه السمة فيه «وبصورة عامة» السمة الذاتية فيه، على العكس في السمة الموضوعية في الإسلام.

---

[1]- راجع السهروردي: الفلسفة والمنطق المشارع والمطارحات، ص 503.

[2]- د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص 119.

وسنعرض لمختلف هذه المعاني التي أعطيت له ودارت حوله، ولكننا سنتبنى معنى للتصوف يتناسب مع جوهر الإسلام وقيمه وأسسه وحلوله محاولين قدر الإمكان التعرض للمعاني السلبية، نعقبها بالمعاني الإيجابية قائلاً البحث برأينا الخاص.

التصوف عثرات وحوار عند معارضيه

كانت هـذه الظـاهـرة موضـع شـد وجـذب وخـلاف شـديد، فريـق مؤيـدها والعكس، قال العلامـة الـدميري[1]: ((مـذهب الصـوفية بطالـة وضـلالة وجهالـة.....، وما الإسلام إلا كتاب اللّه وسنة نبيه ﷺ... وأما الرقص والتواجد، فأول من أحدثه أصـحاب السـامري، لما اتخـذوا عجـلاً جسـداً لـه خـوارٌ، قمـوا يرقصـون حولـه، وبالمقابـل كـان الـنبي ﷺ يجلـس مـع أصـحابه، كـان علـى رؤوسـهم الطـير، الوقـار، فينبغي للسلطان ونوابه، أن يمنعوهم من الحضور في المساجد وغيرها، ولا يحل لأحد يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يحضر معهم، ولا يعينهم على باطلهم)).

هـذه الأقـوال صـورت أحـوال المتصـوفين بأبشـع الصـور وأقبحهـا، حتـى أن بعـض أصحابها ربطها بعقائد فاسدة قديمة كأصحاب السامري وعبادة العجل، وكأنه يقول، وأنها بقايا طقوس الإسرائيليين الأوائل ولا تعرف حركة في الإسلام أخذت هذا المدى من الاهتمام القلق، فقد عجز كل دارسيها عن التوصل إلى رأي مقنع في

1 - محمد بن موسى الدميري، القاهرة،/ 1341-1405م/، أديب مصري وعالم كان في الأصل خياط. عاش في مصر في عصر الدولة المملوكية المزدهر، واهتم بالعلم والمعرفة.

سبب تسميتها، كما عجزوا أيضاً عن التوصل في اعتبارها علماً أو طريقة، أو حركة.

هذا العجز ترك آثاره السلبية في استقراء هذه الحركة فبدلاً من أن تكون سهلة مبسطة، حولوها إلى أحوال صعبة معقدة، حيث أصبح الباحث فيها كالذي ضيع طريقه في الصحراء، وقد خفيت عنه المعالم لكثرة ما تشعبت وتعددت... بحثوا عنها في العلم فغابت الطريقة، وبحثوا عنها في الطريقة فغاب العلم، ورأوا أن تكون حركة، فلم تتبين فيها أهداف الحركة، ولذلك لجأ معتنقوها إلى رفض كل هذه التسميات، من علم وطريقة وحركة، بما لكل منها من دلالات وما تنطوي عليه من مضمون، ذهني أو اعتباري أو خلقي، يتعذر إيصاله إلى الجماهير، وحولوها إلى ممارسات وطقوس عاطفية مثيرة، كالغناء والرقص والانخلاع...

فكيف يطمئن إلى معرفتها والأخذ والتمسك بها، فإذا كانت هكذا النظرة المترجرجة المضطربة حول الصوفية، فكيف يطمئن الشخص العادي إلى اعتناقها مع العلم أننا نرى انحساراً في دنيا الصوفية عما كانت تتمتع به في القرون الوسطى، ولم في الرؤوس والقلوب الصوفية الخالصة القائمة على الإرث الإسلامي المحض.

و**الخلاصة** فالزهد والتقشف المفرد مخالف لمنطق الحياة وتعطيل لنواميسها الطبيعية، لأن الله تعالى لا يعكف عباده فوق كامنهم: ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والواقع فقد عمت الحيرة الباحثين، فمنهم من يرى أن التصوف علم ومنهم من

يراه طريقة، ومنهم من يراه حركة، أما السيد دي بوار فيرى التصوف نظاماً علمياً أساسه ديني وروحي[1].

ونستطيع أن نقول بادئ ذي بدء أن الذين اتخذوا لأنفسهم مكاناً في سلسلة مراتب الوجود فهم الذين شوشوا على المتصوف العلاقة بربه، وعلى كل فأمامنا جولة طويلة حول المؤيدين للتصوف والمعارضين له بالمعنى الواسع للكلمة كما يتضح فيما يلي:

مزالق الصوفية

كان للخروج على ظاهر النص دون قرينة أو دليل وكما تملي قواعد اللغة العربية كان لذلك آثاره ونتائجه، وقد دعم ولزّخلقه منضماً بعضه لبعض ذلك التوتر الروحي، وطبيعة المجال الذي تخلق فيه التصوف، نقول طبيعة المجال لأن العلاقة مع الله تسمح بالتحلل من أي علاقة أخرى، بل فوق أي علاقة أو رابطة أخرى.

هذا وسنعرض لبعض مزالق التصوف في الآتي:

ردد أبو بكر الشبلي قوله: ((أنا معكم حيثما كنتم، أنتم في رعايتي، إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز، ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق السر هو باطن العقل، إن مر بخاطرك ذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام أشركت قالها للحصري، أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري.... أنا النقطة تحت الباء)).

وردد الحلاج قوله: ((أنا الحق، أنا الله، ما في الجبة إلا الله)).

---

[1] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 246.

وكان ابن عربي يقول: ((إذا عرفت الله، فما عرفت سواك...أأنت؟ أم أنا؟ هذي العين في العين، حاشاي، حاشاي، من إثبات اثنين، لا فرق بيني، وبين ربي ألا أنني تقدمت بالعبودية، أن أصغر من ربي بسنتين)).

وقريب من ذلك قول أبي يزيد البسطامي: ((سبحاني ما أعظم شأني، بطشي به، أشد من بطشه بي إن بطش ربك لشديد، كنت أطوف حول البيت، فلما وصلت رأيت البيت يطوف حولي، كنت لي مرآة، فصرت أنا المرآة، انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي، فإذا أنا هو من رآني لا تحرقه النار، طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك، أنا اللوح المحفوظ)).

وكان أبو طالب المكي يقول: ((ليس على المخلوقين أضر من الخالق)).
وتعليقاً على هذه الشطحات قال بعضهم: لقد وضع بعضهم تأويلات لهذه الأقوال ولكن هذه التأويلات أشبه بالحيل الفقهية المعروفة عند الحنفية الذين اشتهروا بإيجاد المخارج الشرعية[1].

هجوم ابن الجوزي على الصّوفية

قال ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس**:
((التصوف طريقة، كان ابتداؤها الزهد الكلي، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص، قال إليهم طلاب الآخرة من العوام، لما يظهرونه من التزهد، وقال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة واللعب، فلابد من كشف تلبيس إبليس عليهم في طريقة القوم، ولا ينكشف ذلك إلا يكشف أصل هذه الطريقة وفروعها، وشرح أمورها ....

---

[1] - المقال للأستاذ نهاد خياطة، منشور في العدد (27) تاريخ 3 ذي العقدة 1405هـ، الموافق 7 تموز 1985، من مجلة الثقافة الأسبوعية الصادرة في دمشق.

وتـابع القـول: كانـت النسـبة في زمـن رسـول اللّه ﷺ إلى الإيمـان والإسـلام فيقـال: مسـلمٌ ومـؤمن، وحـدث اسـم زاهـد وعابـد، ثـم نشـأ أقـوام تعلقـوا بالزهـد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخـذوا في ذلـك طريقـة تفـردوا بها، وأخلاقاً تخلقوا بها.

وأول من انفرد به بخدمة اللّه، رجلٌ يقال له صوفة واسمه الغوث بن مر، فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى اللّه.

وقال: وذهب قومٌ، إلى أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة، وإنما ذهبوا إلى هـذا، لأنهـم رأوا أهـل الصـفة علـى مـا ذكرنـا مـن صـفة صـوفة في الانقطـاع إلى اللّه، وملازمة الفقر، قال أهل الصفة كانوا فقـراء يقـدمون علـى رسـول اللّه ﷺ ومـالهم أهلٌ ولا مال...

وتابع ابن الجوزي القول: وهؤلاء القوم، إنما قعدوا في المسجد ضرورة وإنمـا أكلـوا مـن الصـدقة ضـرورة، فلمـا فـتح اللّه علـى المسـلمين، اسـتغنوا عـن تلـك الحـال وخرجوا، ونسبة الصوفي إلى أهل الصفَّة غلط لأنه لو كان كذلك، لقيل صِفّي، وقد ذهب إلى أنه من الصوفانة وهـي بقلة رعنـاء قصيرة، لاجتـزائهم بنبـات الصـحراء، وهذا أيضاً غلط، لأنه لو نسبوا إليها، لقيل صوفاني)).

وقال آخرون: هو منسوب إلى صوفة القفا وهـي الشعرات الثابتـة في مـؤخرة، كـأن الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفه عن الخلق...

وقال غيرهم: هو منسوف إلى الصوف، وهذا الاسم ظهر للقوم قبـل سـنة 200هـ، ولمـا أظهـره أوائلـهم تكلمـوا فيـه، وعـبروا عـن صـفته، بعبـارات كثيرة وحاصـلها: أن

التصوف، رياضة النفس، ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة، والصدق، إلى غير ذلك من الخصال الحسنة.

والحديث بإسناده عن الطوشي يقول:
((سمعت أبا بكر عن المثاقف يقول: سألت الجنيد بن محمد عن التصوف فقال: الخروج عن كل خلق رديء، والدخول في كل خلق سني.
وبالإسناد إلى رويم، قال: كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشره، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع، ومداومة الصدق)).

وتابع ابن الجوزي القول: ((وعلى هذا كان أوائل القوم، فلبَّس إبليس عليهم أشياء، ثم لبَّس على من بعدهم من تابعيهم، فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني، فزاد تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن، وكان أصل تلبيسه عليهم أنه صدهم عن العلم، وأراهم أن المقصود العمل، فلما أطفئ مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلماء، فمنهم من أراه، أن المقصود من ذلك ترك الدنيا في الجملة، فرفضوا ما يصلح أبدانهم، وشبهوا بالمال بالعقارب ونسوا أنه خلق للمصالح، وبالغوا في الحمل على النفوس، حتى أنه فيهم من لا يضطجع[1]، وهؤلاء كانت مقاصدهم حسنة، غير أنهم على غير الجادة، وفيهم من كان لقلة عمله يعمل بما لا يقع له من الأحاديث الموضوعة، وهو لا يدري))[2].

---

[1]- أراد به سرى بن المفلس السقطي خال الجنيد، روى عنه أنه بقي ثمان وتسعون سنة ما رئي مضطجعاً إلا في علة الموت.

[2]- أراد به الغزالي في إحياء علوم الدين.

ثم جاء قومٌ، فتكلموا لهم في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا في ذلك مثل الحارث المحاسبي.

وجاء آخرون، فهذبوا مذهب التصوف، وأفردوه بصفات، ميزوه بها من الاختصاص بالمرقعة والسماع والوجد والرقص والتصفيق وتميزوا بريادة النظامة والطهارة ثم ما زال الأمر ينمى، والأشياخ يضعون لهم أوضاعاً، ويتكلمون بواقعاتهم..

ويتفق بعدهم عن العلماء، لا بل رؤيتهم ما هم فيه أو في العلوم، حتى سموه العلم الباطن وجعلوا الشريعة العلم الظاهر.. ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة فادعى عشق الحق، والهيمان به، وهؤلاء بين الكفر والبدعة.

ثم تشعبت بأقوامهم فهم الطرق، ففسدت عقائدهم، فمن هؤلاء، من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد..

مازال إبليس يخبطهم بفنون البدع، حتى جعلوا لأنفسهم سنناً وجاء أبو عبد الرحمن السلمي، فصنف لهم كتاب السنن، وجمع لهم حقائق التفسير، فذكر عنهم فيه العجب العجاب، في تفسيرهم القرآن بما يقع لهم من غير إسناد ذلك إلى أصلٍ من أصول العلم، وإنما حملوه على مذاهبهم... والعجب من روعهم في الطعام، وانبساطهم في القرآن...

وقال ابن الجوزي: ((وصنف لهم "أبو نصر السراج" كتاباً سماه **لمع الصوفية**، ذكر فيه من الاعتقاد القبيح، والكلام المرذول)).

((وصنف لهم أبو طالب المكي **قوت القلوب**، فذكر فيه الأحاديث الباطلة، وما لا يستند فيه إلى أصل، من صلوات الأيام والليالي وغير ذلك من الموضوع، وذكر فيه

الاعتقـاد الفاسـد، وردد فيـه قـول بعـض المكاشـفين، إن اللّه يتجلـى في الـدنيا لأوليائه)).

وقال محمد بن العلاف: ((دخل أبو طالب المكي إلى البصـرة، بعد وفاة أبـي الحسين بن سالم، فانتمى إلى مقالته، وقدم بغداد، فاجتمع الناس عليه في مجلس الوعظ، فخلط في كلامه، فحفظ عنه أنه قال: ليس على المخلوق أضر من الخالق، فبدعه الناس وهجروه، فامتنع من الكلام على النـاس بعد ذلـك، وصـنف لهـم أبـو نعيم الأصبهاني، كتاب الحلية، وذكر في حدود التصوف أشياء منكرة، ولم يستح أن يذكر أبا بكر وعثمان وعلياً)).

وكـذلك ذكـر "السـلمي" في **طبقـات الصـوفية**: ((الفضـل وابـراهيم بـن الأدهـم، ومعروفاً الكرخي، وصنف لهم عبد الكريم بن هوازن القشيري كتاب **الرسالة** يذكر فيه العجائب من الكلام)).

وصنف لهم "محمد بن طاهر المقدسي" **صفوة التصوف**، فذكر فيه أشياء يسـتحي العاقل من ذكرها، وقال: ((كان شـيخنا أبـو الفضـل بـن ناصـر الحـافظ يقـول: كـان ابن طاهر، يذهب مذهب الإباحة، قال: وصنَّف كتاباً في جواز النظر إلى المرأة أورد فيه حكاية عن يحيى بن معين، قال: رأيت جارية بمصـر مليحـة، صـلى اللّه عليهـا، فقيل له: تصلّي عليها، فقال: صلى اللّه عليها وعلى كل مليح))، وجـاء أبـو حامـد الغـزالي، فصـنف لهـم كتـاب **الإحيـاء**، ومـلأه بالأحاديـث الباطلـة، وهـو لا يعلـم بطلانها[1]، وتكلم في علـم المكاشـفة، والخـروج عـن قـانون الفقـه، وقـال: ((إن المـراد بالكوكب، والشـمس والقمـر اللـواتي رآهـن إبـراهيم، صـلوات اللّه عليـه أنـواراً. هـي حجب اللّه عـز وجل، ولم يـرد هـذه المعروفـات، وهـذا مـن جـنس الكـلام الباطنيـة،

---

[1]- الغريب أن الغزالي يسمونه حجة الإسلام ويصفه ابن الجوزي بالجاهل.

وقال في كتابه **المفصح بالأحوال**: ((إن الصوفية في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصورة إلى درجات يضيق نها نطاق النطق))، وقال ابن الجوزي: ((وكان السبب في تصنيف هؤلاء مثل هذه الأشياء قلة علمهم بالسنن، والآثار والإسلام، وإقبالهم على ما استحسنوه من طريقة القوم، وإنما استحسنوها، لأنه ثبت في النفوس مدح الزهد، وما رأوا حالة أحسن من حالة هؤلاء القوم في الصورة، ولا كلاماً أرق من كلامهم، وفي سير السلف نوع خشونة، ثم إن ميل الناس إلى هؤلاء القوم شديد لما ذكرنا من إنها طريقة ظاهرها النظافة والتعبد، وفي ضمنها الراحة والسماع، والطباع تميل إليها، وقد كان أوائل الصوفية، ينفرون من السلاطين و الأمراء، فصاروا أصدقاء السلاطين والأمراء))[1].

وبعد أن استعرض ابن الجوزي مؤلفيهم ومحاولي ترسيخ مذهبهم مثل "عبد الرحمن السلمي" صاحب كتاب **السنن** وأبا نصر السراج صاحب كتاب **لمع الصوفية** وأبا طالب المكي، صاحب كتاب **قوت القلوب**، وأبا نعيم الأصبهاني، صاحب كتاب **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، وعبد الكريم بن هوازن القشيري، صاحب **الرسالة القشيرية**، ومحمد بن طاهر المقدسي، صاحب كتاب **صفوة التصوف** وأبا حامد الغزالي صاحب كتاب **إحياء علوم الدين**، بعد ذلك أشار إلى فشلهم في إعادة الاعتبار للتصوف إذ أن التصوف عند ابن الجوزي طريقة، كان

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 185.

ابتداؤها الزهد الكلي، ثم ترخصّ المنتسبون إليها بالسماع والرقص، وهذا يعني أن ابن الجوزي يرفض أن يكون التصوف علماً، كما ذهب إليه ابن خلدون[1].

وإذا كان التصوف في ابتدائه طريقة، وتداوله شيوخه على هذه الصفة، فكيف أباح لنفسه ابن خلدون أن يسميه علماً، أليس من حق ابن الجوزي، وهو الأقرب إلى زمان نشوئه أن يطلق عليه هذا الاسم، وسماه زكريا الأنصاري علماً، ولكن زكريا الأنصاري لا يعتبر حجة في هذا المجال، لأنه قد يكون من الشيوخ وليس من العلماء[2].

ويبدو أن ابن الجوزي من الظاهريين على مذهب ابن حزم الظاهري، الذي حدث عن نفسه فقال: ((أنه مر يوماً هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب، بسكة الحطابين، بمدينة إشبيلية، فلقيهما شابٌ حسن الوجه، فقال أبو محمد: هذه صورة حسية، فقال له أبو عمر: لم تر إلا الوجه، فلعل ما سترته الثياب، ليس كذلك، فقال ابن حزم ارتجالاً، ألم تر إني ظاهري.... وإنني على ما أرى، حتى يقوم دليل وفي هذا البيت تعريض صريح في الباطنيين الذين زعم أن عند أبي حامد ما يجانس كلامهم، وربما قصد ابن حزم الفاطميين حكام المغرب)).

ويمضي ابن الجوزي في قوله: ((وفيهم «أي المتصوفة» من كان لقلة علمه، يعمل بما يقع إليه من الأحاديث الموضوعة، وهو لا يدري))، والذي يحملنا على أن أبا حامد هو المقصود بذلك، إنه عندما تعرض لكتابه الإحياء، كرر هذه العبارة بقوله: ((وجاء أبو حامد الغزالي، فصنف لهم كتاب **الإحياء** على طريقة القوم، وملأه

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 190، مع العلم أننا كنا ندرج رأي ابن خلدون حول تكييف المتصوف بأنه علم.

[2]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 191.

بالأحاديث الباطلة، وهو لا يعلم بطلانها .... وأظنه لم يتعرض له بهذا الشكل، ولم يتهمه بالخروج على قانون الفقه، إلا لأنه قال عن كواكب إبراهيم، التي هي الكوكب، والشمس والقمر هي حجب الله عز وجل، ولم يرد بها هذه الكواكب المعروفة، لأنه صرح بذلك، فقال: وهذا من جنس كلام الباطنية)).

فكأن ابن الجوزي، يرى أن كل كلام الباطنية باطل، وأن عيب الصوفية هو أن عندهم من جنس هذا الكلام.

وإذا كنا نقر بأن ابن الجوزي على كثير من مواقفه تجاه التصوف، فإننا، وقد استشففنا من عبارته روح التعصب ضد منطلقات، ويرى أن مقاصدها حسنة لولا تجانسها لكلام الباطنية، نقف مترددين في قبول غيرها .

وابن الجوزية الذي سلم من أوائل المتصوفين، بتحديد التصوف بأمرين اثنين وهما :

رياضة النفس، ومجاهدة الطبع، برده عن الأخلاق الرذيلة، كان عليه أن يسري في هذين الأمرين تعبئة للشخصية الكاملة ومنهجاً قويماً للارتقاء بالإنسان إلى مصاف أهل الكمال.

ولكن يبدو أن ابن الجوزي، لا يرضيه أن يتسامى الإنسان بغير المفهوم الطائفي الذي يعرفه، ويأبى أن يبحث المضمون من خارج الشكل طبقاً لرأي ابن حزم تماماً .

أما حكاية "يحيى بن معين"، والجارية المصرية، وإعجابه بجمالها الخارجي، حتى نطق بالصلاة عليها، فليس فيها مذهب الإباحة، الذي تصوره، وقد تكون من باب النكتة الطريفة التي تجري عادة بين أهل الوقار، أكثر منها من باب التخلع والإباحة، وليس تشبيه المحببين جمال محبوباتهم بجمال القمر والشمس معناه

أنهم يرفعونهن إلى الإحلال محل تلك الكواكب، وإنما هو طغيان الإعجاب إنا وإن كنا نختلف مع ابن الجوزي على التصور المريب في حادثة يحيى بن معين، فليس بوسعنا أن نختلف معه على تبدل حال المتصوفين الذين كانوا ينفرون من الأمراء والسلاطين، ثم صاروا أصدقاء لهم[1].

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 192.

تقدير وتقويم

نعتقد أن آراء ابن الجوزي ثم الرد عليها تدخل في أسلوب القيل والقال أو أسلوب تقول وتقولون.

ونعتقد أن ذلك مجرد أسلوب وليس منهجاً قادراً على أن يسوس مستقبلنا والفارق بين الأسلوب والمنهج معروف ومعهود، فالأسلوب غايته التغلب على الخصم، أما غاية المنهج في الوصول إلى الحقيقة ومواجهتها بصورة عامة ومجردة، فخاطب الأشخاص بصفاتهم.

وتاريخنا «ويا للأسف» على رواسب وأوثان الشخصية والتنشيط والتخريب والتمزق والتفرق ولم يخطر ببالنا وضميرنا أن نتعامل مع المنهج، مع أنه المهماز الذي ينقذنا من حال التمزق ويجعلنا نواجه بصدق الحياة والطبيعة.

فتاريخنا ابتدأ بالتعامل مع مفهوم أهل الصلاة الذي يجمع كافة المؤمنين، فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾الأنبياء/**92**، وإذا بنا تمزق شر تمزق وندخل في كل صورة من صور النزاع، وإذا على سبيل المثال بالحنابلة تمضي في النزاع مع الشوافع وإذا بالسنة تستشري في نزاعها مع الشيعة والحبل على الجرار، إن أبرز ما يميز الإسلام التوحيد في حين أن المحبة هي التي تميز المسيحية، ولكن فكرة التوحيد خلصت به وانتهت بنا إلى مأساة التمزق،

وليس أمامنا إلى الرجوع إلى المنهج الأصل في الإسلام، وأن تحطم أوثان المجتمع، كما جاء على يد بيكون الذي كان لمنهجه الفضل الأول والأخير في انطلاق أوروبا وخلع الأثواب المهترئة البالية والأوراق الصفراء التي كان قد رسمها أرسطو والتي حكَّمت العقل من أعلى عليين بعيداً عن الواقع ومرارته واخضراره.

هل الصوفية بدعة:

بقد اعتبر الإمام أحمد بن حنبل متوفي سنة 241هـ التصوف بدعة، ومضى ابن كثير يوضح لنا ذلك باعتبار أن في كلامهم، عن التقشف وشدة السلوك، مالم يأت به شرع، ومن التدقيق ومحاسبة النفس، مالم يأت به أمر.

وذهب ابن خلدون إلى أن الصوفية كانت طريقة في عهد الرسول ﷺ وكبار الصحابة، تتلقى من صدور الرجال وقد تصدى لها معارضون مؤلفون كالقشيري وابن الجوزي، وغيرهم، كما أن بعض مظاهر التجربة مصيرها بسفاسف الأمور كالولائم والرقص وغيرها.

ما هي علاقة هذه الطرق في العصور المتأخرة، بالطريقة الصوفية في العصور المتقدمة؟.

لا شك أن المتصوفة كانوا في مطلع التجربة زهاد خالصون، ضد الغوايات والغرائز، حتى أنه قيل لأحدهم، ماذا تشتهي، قال أشتهي ألا أشتهي.

فكيف تحولت تلك المفاهيم، وأصبحنا حيال طرائق متعددة متصارعة متناقضة متعددة ومتداخلة.

فبدلاً من الحزن والبكاء عند "الحسن البصري وأبي العتاهية ورابعة العدوية" وبدلاً من تواري "الجنيد" عشرين سنة عن أعين الناس تحت سلم بيته منقطعاً إلى

الله، تحولت إلى جماهير، ترقص، وتغني وتسير في الشوارع بمواكب حافلة لها أعلامها وزيناتها وجماهيرها وأغانيها وحلقاتها الراقصة[1].

ماذا يعني أن يكون "أبو الهدى الصيادي"[2]، شيخ الرفاعيين باباً عالياً في قصر السلطان العثماني؟.

لقد أنكر "الأسفرانيي" ذلك أن تكون الصوفية علماً، وقال: ((إنها من أعم أهل الكذب))، وأنكرها عليهم "القفطي" شيخ المتصوفين، فقال: ((المتصوف لا تحمله الكرامات من الله على هتك أستار محارم الله)).

وحّدث "الجريري" عن التصوف خلال أربعة قرون فقال:
((تعامل القرن الأول من الناس فيما بينهم بالدين حتى رق الدين، وتعامل القرن الثاني بالوفاء، حتى ذهب الوفاء، وتعامل القرن الثالث بالمروءة، حتى ذهبت المروءة، وتعامل القرن الرابع بالحياء، حتى ذهب الحياء، ثم صار الناس يتعاملون بالرغبة والرهبة)).
وإذا كانت الصوفية ينظر إليها على أن فيها من التقشف، وشدة السلوك، ما لم يأت به شرعٌ، فماذا نقول عنها الآن، بعد أن أصبحت طرائق تنسب إلى رجالها، لا

1- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 131.

2 - أبو الهدى الصيادي: (1328 –1266هـ/1849 م- 1909م)، اسمه الكامل: محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الرفاعي الحسيني، ولد في خان شيخون (من أعمال المعرة) التابعة لمحافظة حلب في حينها، وتعلم بحلب وولى نقابة الأشراف فيها، وهو من علماء الدين البارزين في أواخر عهد الدولة العثمانية، حيث تولّى فيها منصب شيخ مشايخ الدولة العثمانية في زمن السلطان عبد الحميد.

إلى رسول الله ﷺ، بل حملت أسماء معينة، فهذه رفاعية، وهذه نقشبندية، وهذه مولوية، وهذه بدوية، وهذه دسوقية[1]...

قال أبو نصر السراج، سئل ابن الجلاء: ((ما معنى صوفي؟! فقال: ليس تعرفه في شرط العلم، ولكن نعرفه فقيراً، مجرداً من الأسباب، كل مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان، فسمي صوفياً)).

بقي علينا أن نجيب على السؤال: هل التصوف بدعة؟
للإجابة عن ذلك يجب أولاً تحديد المقصود من البدعة، وهل هي مجرد انحراف بسيط عن الإسلام سواء أكان صغيراً أم كبيراً، وثاني الأمور التي تقررها هي أن التصوف الشكلي الإجرائي، بما انتهى إليه مؤخراً هذا التصوف الشاحب الباهت بعيد كل البعد عن حيوية الإسلام وكمالاته، والأمر يتعلق بالكمال والملاءمة والحيوية «كما يقول رجال القانون» لا بالصحة والإيمان لا سيما إذا احتفظ الصوفي بإيمانه بالكتب والسنة، لكنه بقي لاهثاً وراء هذه الطرق التي لا تسمن ولا تغني من جوع، أما التصوف الروحي كشعلة في قلب لمؤمن وهمٌ يسكن جنبات المتصوف من أجل قضايا وشؤون الأمة، هذا التصوف تزكية للنفس والأخلاق وللضمير بعيداً عن الكرامات وانخراطاً في تضاعيف المجتمع وهمومه.

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 133.

التصوف الظنين

قال "إبراهيم أبو غرة" في تعليقه على كتاب **ابن الفارض والحب الإلهي** لمؤلفه "الدكتور مصطفى محمد حلمي"، مدرس الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول[1]:

((يقوم التصوف في جملته، رياضة وسلوكاً ومعرفة، على التجربة الوجدانية وليس هذا مما يسهل دراستها دراسة موضوعية ولا مما يمكن أن ينفذ إلى طبيعتها العقل، فيكشف عن خصائصها، ومن أجل هذا، فقد ظل التصوف ظنينا عند الباحثين، يهدمه بعضهم هدماً تاماً، ويرى في أصحابه أحد اثنين، إما ماجن، أو منحرف مريض، ويعطف البعض الآخر على أهله باعتبارهم فئة قد يكون في تمايزها ما يوجب دراسة أسلوب حياتها، من جملة ما خلفه لنا المتصوفة من آثار، ولاسيما ما يتفق منها مع ما انتهت إليه البحوث التجريبية، والاستدلالية المنطقية.

وفي الحالتين لا يمكن للباحث، أن يصل إلى اليقين مالم يعتمد مناهج من علم النفس أساساً لدراسته، لاسيما منهج علم النفس.

وقال....وأخيراً نرى التصوف كمعرفة بالكون، وبالله، لا يقوم على استدلال ولا منطق، بل على صدى العاطفة، وما تثيره في نفس الصوفي، من معان يترجمها ويصبغها بصبغة إدراكية فإذا بها، عقيدة ومبدأ، وفلسفة....، وتابع قوله: على أن أهم الآراء التي انتهت إليها ثلاثة:

1- اتخاذ الأذواق والمواجيد، كسبيل للمعرفة اليقينية.

---

[1]- مجلة علم النفس لصاحبها الدكتور يوسف مراد، مجلد رقم/1/، عدد (2) أكتوبر عام 1945.

2- اعتبار الحب والمعرفة شيئاً واحداً يلزم عنه منطقياً القول بالجبرية ووحدة الوجود القطبية.

3- اتفاق الأديان جميعها في الجوهر، واختلافها بالشرع، ولنمض قليلاً مع الرأي السابق ولنمضيه شيئاً ما .

وفي الحقيقة فالتجربة الوجدانية دعامة قوية في هذه التجربة لكن التحرر من حكم العقل جعلها ظنية عند الباحثين، الأمر الذي جعل الباحثين قسمين... قسماً يتعاون معها، وقسماً يهاجمها ويحمل عليه)).

ويلاحظ أن صاحب المقال استقر على رأي قاطع هو أن التصوف لا يقوم على استدلال، وهو بهذا يكون مع الإمام الغزالي الذي اعتمد على ما تثيره العاطفة من معان في نفس الصوفي.

وبتعبير آخر فالعاطفة، إحساس وشعور في القلب، لا يعرف كيف ينبض بها، والقلب مصدر الهواجس والخواطر النفسية، المتأثرة بهجمات التصورات الوهمية، من داخل النفس والعاطفة، فالعاطفة تقوم على استدلال ولا منطق من أي تأسيس، والصوفي الخاشع المتذلل الطموح يتحرق- ليس إلا – أملاً في أن تسمو روحه غير المثقلة بالذنوب.

والواقع أن التصوف تجاوز ظاهر غوصاً وتغلغلاً في باطن منطقة لا حدود لها تقبع وتسبح بالمشاعر والمواجيد، وقد دخل ثم بهت في هذه المنطقة الغوارة الموارة بالحركة، وبالتالي لم يطف على التعامل معها أو ضبطها لاسيما أن هذه المنطقة تنتهي في المطلق، وكيف بالمحدود أن يسير اللامحدود، وبالمتناهي أن يضبط اللامتناهي، ولم يقتصر الأمر على مواجهة الصوفي، بل طبق ذلك المنهج على

تفسير القرآن، وحمل نصه الظاهر باطناً دون دليل، وفضلاً عن ذلك فهذا الباطن محدود في المنطقة، كما أن تقدير معطياته وفحواه لا يتم اعتباطاً دون قرينته تربط الظاهر بالباطن وتفسيره الخروج عليه، كما هو معهود من نهج اللغة العربية وتفهمنا، وهذا الشواش في التصوف لم يقف عند هذا الحد بل بلغ به الأمر أن تأثر بالتصوف إلى حد أن هذا الشواش دفع الصوفي إلى انبثاق مبدأ وحدة الوجود والاتحاد بالله والغناء به كما سنعرض له.

ونحن نستطيع أن نفسر كيف يعيش الصوفي على حد حصى واحدة أو واقعاً على قدم واحدة الحركة العمودية من المسيحية، إذ الكبت والضيق والعذاب لا يمكن أن يكون سبباً للصفاء الروحي، بل إن هذا الصفاء نجده في الاعتدال والوسطية، وهذا ما أكده القرآن الكريم، قال تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً.

هذا وسنحاول في الأبحاث المقبلة تلمس السهام التي وجهت باتجاه التصوف وفي أبحاث لاحقة سنحاول استعراض الآراء التي وقفت بجانبه، ثم نقدم تقويمنا الخاص للموضوع.

موقف المتنورين المحدثين من التصوف

لقد اعتبر الأفغاني التصوف مسؤولاً عن روح التواكل بين المسلمين، إذ اتخذوا الإيمان بالقضاء والقدر سبيلاً إلى القعود عن طلب الرزق، مع أن الإنسان بالقدرة الإلهية ليس حائلاً دون حرية إرادة الإنسان وهو الذي مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات الكبرى.

والمثال الثاني نجده في شخص الشيخ محمد عبده المتوفي/1323هـ-1905م/، فقد نادى بجمال الدين الأفغاني واتخذ من التصوف موقفاً ألّب عليه مشايخ الطرق الصوفية في مصر..

ومن المجددين الشاعر الفيلسوف محمد إقبال المتوفي سنة 1938 نشأ من أسرة متصوفة، وظل طول حياته متأثراً معجباً بشاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومي/المتوفي سنة 672هـ/، ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلاً إلا بالتخلص من التصوف، فقد أنكر عليه أموراً ثلاثة:

1- الرهبانية: وهي دعوة مسيحية، استنكرها الإسلام لإبعادها المرء عن العمل.

2- شطحات الصوفية: فحالة السكر «التي يقول بها الصوفية» تتعارض مع روح الإسلام الذي يطلب الصحو لا السكر، وليس من الإسلام تفضيل العشق الإلهي على الجهاد، فالمتصوف يقولون هذا قتيل العدو، وذاك قتيل الحبيب؟، وقد علق إقبال[1] على ذلك بقوله: هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال، مثبط للجهاد، وإنكار لأفكار تشيع الذلة والخشوع ولقد اعتبر إقبال هذا التصوف مثبطاً لقوى النفس والحياة بعد ذلك.

ولنعرج على "الشيخ عبد الحميد بن باديس"/المتوفى سنة 1940م/في الجزائر، فالمعروف أن المذكور اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين عن قصد، أو عن غفلة، واعتبر الشعب الجزائري مصاباً بالاستعمار الفرنسي كعدو دخيل، وبالطرق الصوفية كمرض عقيم[2]، ونلاحظ أن معارضي التصوف قسمان:

قسمٌ يتهمه بالخروج على الشريعة وهم المتقدمون كالقشيري المتوفى سنة 465 هجرية فهو يقول: ((مضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء، وقل الشباب الذي كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع، وطوى بساطه، واشتد الطمع، وقي رباطه، وارتحلت من القلوب حرمة الشريعة فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام واستخفوا بإداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات،

---

1 - هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، كان أبوه يكنى بالشيخ تتهو أي الشيخ ذي الحلقة بالأنف ولد في سيالكوت إحدى مدن البنجاب الغربية ولد في الثالث من ذي القعدة1294هـ الموافق 9 تشرين ثاني نوفمبر 1877م.

2- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص 45.

وركبوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان)).

ويضيف القيشري قائلاً: ((ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا بأنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وإنهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه وهو محوٌ وليس معه عليهم، فيما يؤثرونه، أو يقررونه عتب، ولا لوم، وإنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار العمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم، فيما تصرفوا أو صرفوا)).

وإذا كان القشيري قد/توفي سنة 465هـ/، فالجنيد/المتوفي سنة 197هجرية/، أي قبل القشيري بـ/168/عاماً قال أحد جلسائه: إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى، فيرد الجنيد: إن هذا قول قوم يقولون بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من يقول هذا.

ويلاحظ أن ابن تيمية لم يستطع تخليص التصوف من ادعيائه ولا عزل هؤلاء عن الصوفية الخالصين بينما المخلصين لطريقتهم بتقسيمه إياهم إلى طرائق ثلاثة:

1- صوفية الحقائق: وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الأوائل.

2- صوفية الأرزاق، وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكايا.

3- صوفية الرسم، المقتصرون على النسبة همهم لبس الخرقة.

كما أن اختلاف كبار الصوفية على الحلاج يحبط هذه الخطة.

هذا وننوه استطراداً أن الآيات التي يجد فيها الصوفيون المنطق الخصب كفايتهم الباطنية هي:

1- آية النور.

2- الآيات التي رد فيها ذكر مصطلحات القوم، أو مقاماتهم وأحوالهم، كالصبر والرضى، والقبض، والبسط، أو آية المعراج الروحي للرسول ﷺ في سورة النجم، أو درجات النفس: كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة.

3- الآيات التي فيها إشارات دقيقة:

قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ **المائدة/65**.

قوله: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ **الأعراف/196**.

وقوله: ﴿يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ **الشورى/13**.

الناس قسمان:

قومٌ وصلوا بكرامة اللّه إلى طاعة اللّه، وهؤلاء قد اجتباهم وقوم وصلوا بطاعة اللّه إلى كرامة اللّه، وهؤلاء قد هداهم...التنوير لابن عطاء اللّه السكندري، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ **البقرة/30**.

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴿4﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ **التين/4-5**.

وقوله: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ البقرة/67، بقرة كل إنسان نفسه، والله أمرك بذبحها..

وقوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ طه/17....الخ.

والعصا: هي الدنيا، والغنم أعضاء الإنسان، وإلقاؤها هو الكشف عن حقيقتها..

قالوا: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ الأنبياء/60، سمي ابراهيم فتى، لأنه كسر الأصنام، وكل إنسان له أصنام معنوية فإن كسرها كان فتى، وهي: النفس، والهوى، والشهوة، والدنيا...

﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ طه/12.

هذه الآية وجد لها وجوهٌ كثيرة مباينة للتأويلات الصوفية، استقوها من تعبير خلع النعلين، الوادي المقدس، يقول السهروردي: ((التجرد من أغراض الأحوال، هو من خلع نعلي النفس والقلب)).

وعند الغزالي: ((خلع النعلين، اطّراح الكونين، أي تجرد موسى لله غير طالب حظاً من الدارين، دنيا وآخرة)).

وعند ابن عربي: ((فلكي يعقل ما يوحى إليه، فيما حظي به من التجلي الإلهي، عليه أن يتخلى عن ثلاثة موانع، إذ، لمَّا كان النعلان من جلد حمار ميت، فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر، وهو المراد بالجلد، وعن البلادة المقصود من الحمار، وعن الجهل، الذي هو الموت، لأن العلم إنما يكون للكائن الحي)).

وأصحاب الفيل: ((أبرهة، هو النفس الحبشية المظلمة، التي قصدت إلى تخريب كعبة القلب الذي هو بيت الله على الحقيقة ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن حديث قدسي)).

آيات التأويل:

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ **الروم/40.**

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك، مدعٍ للربوبية بلسان حاله، وإن تبرأ من ذلك بما قاله:

﴿وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ **البقرة/189.**

باب التدبير من الله، هو إسقاط التدبير منك لنفسك، ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ﴾ **التوبة/111.**

لا ينبغي لعبد بعد المبايعة، تدبيرٌ ولا منازعة، لأن ما بعته وجب عليك تسليمه، وعدم المنازعة فيه، فالتدبير نقضٌ لعهد البيعة.

﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ **الأعراف/20.**

أتى إبليس آدم من تفكيره في التدبير لنفسه، أن يكون إلى جوار الحبيب...

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ **الذاريات/56.**

العبودية، هي ترك الاختيار، وعدم منازعة الأقدار.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ **محمد/9.**

قال ابن عطاء الله: ((خصلة واحدة تحبط الأعمال لا ينتبه لها كثير من الناس وهي سخط العبد على قضاء الله)).

﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُواْ مِصْراً فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآؤُوْاْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ البقرة/**61**.

أتستبدلون مرادكم لأنفسكم، بمراد الله لكم، اهبطوا مصر، فإن ما اشتهيتموه لا يكون إلا في الأمصار، اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم، إلى أرض التدبير والاختيار منكم لأنفسكم موصوفين بالذلة والمسكنة، لاختياركم مع الله، وتدبيركم لأنفسكم مع تدبير الله..

الفناء بالله:

﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ البقرة/**28**، ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ﴾ البقرة/**156**، ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يونس/**56**، وهود/**34**، ﴿وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ﴾ العنكبوت/**21**، ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾ النجم/**42**، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً﴾ نوح/**26**.

ليس ذلك دعاءً عليهم بالهلاك- حسب رأي ابن عربي – وإنما دعوة من نوح لقومه، يحررهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق في مجال واحد عادي محدود، فدعا عليهم بالفناء الصوفي، لا بالهلاك والدمار...

﴿وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة/**115**، الدلالة على وحدة الأديان، فليس على الإنسان أن يتقيد بعقد معين ويكفر بما سواه..

الفصل الثالث عشر

جولة مع الجابري حول التصوف

خصص الدكتور محمد عابد الجابري[1] مساحة واسعة من كتابه **العقل الأخلاقي العربي** للتصوف منقباً حافزاً عن هذا العقل المعرفي العربي لاسيما من جانبه الأخلاقي.

ونظراً لأهمية هذه الدراسة ولأن المرحوم الجابري ملأ ساحة الفكر العربي وشغله مدة طويلة، فقد رأينا أن نعرض لدراسته في الآتي:

لاسيما أن هذه الدراسة مترعة بالأحكام والقواعد والمبادئ والطرق والآراء الصوفية.

التصوف أصوله وفضوله:

يستفتح الدكتور الجابري كتابه[1] بالقول:

---

1 - د. محمد عابد الجابري، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها نقد العقل العربي.

((ما يهمنا ليس العلاقة التاريخية، التي تمتد بعيداً قبل الإسلام، بين التصوف والفكر العرفاني جملة وبين الفكر اليوناني بمختلف منازعه ومساراته، لكن العلاقة التي يمكن أن تكون قد قامت بين أخلاق الفناء، وبين الأصناف الأخرى عن الموروثات، وما نقصد هنا ليس ما قد يكون هناك من علاقة داخلية على مستوى نظام القيم، وإنما يهمنا في هذا الفصل ما قد يكون هناك من علاقة على مستوى البداية، بداية انتقال أخلاق الفناء إلى الحظيرة العربية الإسلامية.

إن أخلاق الفناء، بل وفكرة الفناء نفسها، هي أبعد ما تكون من أخلاق الحياة كما قررها القرآن بآياته، والنبي ﷺ بسلوكه وحديثه والصحابة بممارساتهم المختلفة، التعبدية منها والدنيوية، إلى جانب أن فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، فالتوحيد الإسلامي معناه: ((وحدانية الله وتنزهه من أية مماثلة أو مشابهة مع أي شيء آخر، وهنالك مسافة لانهائية، لا يمكن قطعها بأية طريقة ولا بأي شكل، بين الله ومخلوقاته بما فيها الملائكة الذين هم من طبيعة نورانية، لا ينقطعون لحظة عن عبادته، أما الإنسان، وهو من طين، فهو منحدر روحياً من آدم الجنة الذي كان واحداً من الملائكة، مخلوقاً من مخلوقات الله، تفصله عنه اللانهائية التي تفصل جميع المخلوقات عنه، والمعنى الذي يريد المتصوفة إعطائه ل التوحيد أو الاتحاد أو الوحدة- وتتضمن جميعاً معنى الفناء- لا أصل له في الإسلام، وبالأحرى لا أصل له عند عرب ما قبل الإسلام الذي جعلوا المسافة بينهم وبين الله غير قابلة لأي اتصال معه، حتى على مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام، إنه الشرك نقيض التوحيد))[2].

---

[1]- د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 427.

[2]- د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 429.

وما يدعيه بعض المتصوفة المتكلمين من أن علم التصوف عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء[1] حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة[2]، هذا الادعاء الذي يمثل قمة عملية التأصيل السني البعدي للتصوف، هو أبعد ما يكون عن الحقيقة التاريخية فيما يخص أصول التصوف، النظري منه والعملي[3].

والجانب العملي في التصوف قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا فهو من هذه الناحية موقف سلبي من الحياة، فهو جزء من الموروث الصوفي ككل، ومما يجب التنويه إليه هنا أن التصوف، في كل زمان ومكان، هو في الغالب موقف فردي، خصوصاً الجانب النظري منه العرفان، وهو لا يتحول إلى موقف جماعي إلا في الجانب العملي منه أخلاق الفناء.

ويمضي الدكتور الجابري متسائلاً: ((متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعاً هاماً في الحضارة العربية، وإذا كان من المفهوم أن يلاحظ المؤرخ ظهور تيارات فكرية وأخلاقية تتخذ موقفاً سلبياً من الحياة في الأوقات التي تدخل فيها هذه الحضارة أو تلك في مرحلة الفلول أو الانحطاط، فإن مما ليس طبيعياً بالمرة أن تظهر مثل هذه المواقف السلبية من الحياة في حضارة تعيش ريعان شبابها وتجني ثمار فتوحاتها وتتحول إلى حضارة عالمية؟)).

---

[1]- في العبارة تناقض: فيجب أن يكون هناك أولياء حتى (ينقدح) في قلوبهم، وهذا (الانقداح) سيكون تأويلاً للخطاب القرآني وهذا ما حدث فعلاً، د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 429.

[2]- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص4.

[3]- قد ينطبق ذلك جزئياً على المحاسبي الذي اهتم باستخلاص أخلاق الدين من القرآن، ولكنه يرفض ما يدعو المتصوفة بالكشف بالمعنى العرفاني، د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 429.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الدين الذي قامت هذه الحضارة على أساسه يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة، وباسم هذه القيم قامت تلك الفتوحات واتجهت تلك الحضارة اتجاهاً عالمياً، أدركنا أي لغز ينطوي عليه انتشار أخلاق الفناء، وبما أن هذا النوع من الأخلاق يتناقض مع القيم الإسلامية والعربية التي قامت على أساسها الدعوة المحمدية فالتفكير لابد أن يتجه بالباحث إلى العامل الخارجي، وبما أن الأمر يتعلق بمجال القيم، والقيم لا تستهلك كالسلع، بل هي كالبذور لا تنبت ولا تزدهر إلا حيث تكون التربة مناسبة والمناخ ملائماً، ففعل العامل الخارجي يتوقف على مدى استعداد الوضع الداخلي.

أجل لقد انتقل العرفان إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني، وكان من جملة العناصر الأولى إلى جانب الكيمياء والتنجيم التي انتقلت من هذا الموروث، عبر مدارس الاسكندرية ثم أنطاكية وأفاميا ..إلخ، وكان المتصوفة الأوائل الذين ينتسبون إلى هذا الموروث كذي النون المصري/متوفي 245هـ/يمارسون التصوف العرفان ينه والأخلاقي كأفراد، فكان ذو النون أول من تكلم بالإشارات، وكان من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم الفلسفية[1]، كان الفقهاء في إخميم –بلده– يتهمونه بالزندقة لأنه –تكلم بعلوم لدنية لا علم لأهل مصر بها–، وقد ميز بين التوحيد وهي خاصة بالمؤمنين المخلصين، ومعرفة الحجة والبيان وهي خاصة بالحكماء

[1]– علي بن يوسف القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، وهو مختصر الزوزنيّ المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكم، 1903، ص 127.

والبلغاء والعلماء، ومعرفة صفات الوحدانية وهي خاصة بأهل الولاية الذين يشاهدون الله بقلوبهم[1].

وتحدثنا المصادر التاريخية أنه في عام 200هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون الصوفية يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعارضون السلطان في أمره، وقد ترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي[2]، غير أن هذا حدث في مرحلة متأخرة نسبياً/200-250هـ/، وكان هناك في مصر- وأيضاً في سوريا والعراق والجزيرة- من عرفوا ب السائحين والعباد قبل ظهور الإسلام وبعده.

غير أن هؤلاء «سواء كانوا مسيحين أو من ديانات أخرى» كانوا يتحركون كأفراد، فضلاً عن أن تأثيرهم في الثقافة العربية كان من النوع العادي الذي يدخل في إطار تبادل التأثير بين الثقافات والحضارات، وهو شيء يتم ببطء، وعلى مدى زمن طويل.

وقد تحدث القرآن عن السائحين والسائحات كجزء من الظاهرة الدينية بصفة عامة: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدونَ الآمِرُونَ

---

[1]- كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، ص363، نقلاً عن تذكرة الأولياء 108/1.

[2]- ذكره آدم ميتز: في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة جزآن لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1957، ص 17، نقلاً عن كتاب الولاة وكتاب القضاة لمؤلفه: أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، ص 162، ونقل ذلك المقريزي في كتابه المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار أو ما يسمى بالخطط المقريزية، ج1، ص 173.

بِـالْمَعْرُوفِ وَالنَّـاهُونَ عَـنِ الْمُنكَـرِ وَالْحَـافِظُونَ لِحُـدُودِ اللّـهِ وَبَشِّـرِ الْمُـؤْمِنِينَ﴾ التوبة/**112**، مما يدل على أنهم كانوا جزءاً من المجتمع العربي، وشاركوا العباد في العراق في حروب الفتح والجهاد[1].

بيد أننا عندما ننتقل إلى الكوفة والبصرة، في أواسط العصر الأموي خاصة، فنجد أنفسنا أمام ظاهرة مختلفة تماماً، إنه الموروث الصوفي الفارسي، الذي استوطن هاتين المدينتين، وكان جل سكانهما من الفرس، وكانتا إلى جانب ذلك، معقلين للمعارضة ضد الأمويين و أخلاق الطاعة التي انتقلت إلى الساحة العربية مع عبد الحميد وابن المقفع وأمثالهما، كانت تمثل القيم الكسروية، قيم الحكم الامبراطوري الاستبدادي وكما أن كثيراً من الحركات التي قامت في إيران ضد الحكم الكسروي الذي أسس نفسه على الدين قد عددت في الأخرى إلى توظيف سلاح الدين، فروجت لقيم سلبية قوامها الزهد والإعراض عن الحياة بما في ذلك الزواج، لإيقاع النظام الكسروي في أزمة في المال والرجال، باعتبار أن الدولة كان أساسها الجند والمال[2].

وكما تبنت الدولة الأموية سلاح القيم الكسروية وأخلاق الطاعة لتحارب به الحركات المعارضة، بعد أن ألبسته لباساً إسلامياً، وقد عمدت بعض هذه الحركات من جهتها إلى تبني السلاح نفسه الذي قاومت به المعارضة في إيران النظام الكسروي، على إلباس هذا السلاح لباساً إسلامياً، فجعلت من أخلاق الفناء أخلاقاً إسلامية بالتأويل، بهدف توظيفها ضد الحكام الأمويين إن لم يكن ضد دولة العرب ككل[3]!.

---

[1]- جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 147.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 432.

[3]- المرجع السابق، ص 432.

هذا ما يؤكده باحثون إيرانيون معاصرون، منهم د. قاسم غنيم الذي يقول: كان الفرس الذين يعتبرون أنفسهم أبناء الأحرار، وكانوا ينتقصون العرب في زمن الساسانيين، قد وصلوا إلى درجة من الذل والهوان بحيث أطلق عليهم الموالي، وصاروا في عداد العبيد وأبناء الأسرى، وبلغت الحال بمصعب بن الزبير ضرب أعناق أربعة آلاف رجل منهم في يوم واحد وذلك بعد تغلبه على المختار، ويضيف "الشيبي" قائلاً: ((وهو يرى مع براون أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم)).

ويقول باحث إيراني آخر في مقدمة ترجمته لكتاب "د. قاسم غنيم": ((وقد ظهر التصوف في إيران في عصر تسلط فيه على وطننا عدو قوي، فلما لم يجد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكوا سبيل الهزيمة، واتخذوا القوى الغيبية معتقداً لهم، وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء، وعلى هذا فقد كان التصوف حينئذ ضرورة من الضرورات وليس اليوم كالأمس))، ويؤكد "د. غنيم" أن ذلك لم يكن عن خطة ولكن كان أكثر ذلك متأتياً بحكم الانفعال النفسي وبتأثير العواطف[1]، قال ابن حزم: ((واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً، فهي دعاوى ومخارق))[2]، ثم يشرح العوامل التي أدت في الإسلام إلى القول ب الباطن، فيقول: ((إن الفرس كانوا في سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم.... حتى إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما

---

[1]- كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، دار المعارف، القاهرة 1969، ص321-323، نقلاً عن د. قاسم غنيم: تاريخ تصوف دار إسلام.

[2]- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة مصر، ج2، ص 116.

امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكان العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، فلما لم ينالوا مرادهم بالثورات المسلحة رأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم فهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ واستشناع ظلم علي رضي اله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى... فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلاً ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين.... وقوم خرجوا إلى نبوة من ادعوا له النبوة.... وقوم سلكوا بها .... إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم.. ومنهم طوائف أعلنوا الإلهية))[1].

والمظاهر التي رافقت بدء انتشار التصوف في الكوفة والبصرة في أواسط العصر الأموي، بعد مقتل الحسن، تزكي لدى الباحث الميل إلى الاعتقاد بأن العملية لم تكن عفوية ولا جرت بصورة طبيعية، فانتشار ظاهرة البكاء والبكائين، وحديث الجنة والنار والتوبة وظهور جماعة التوابين والجواعين الذين ربطوا الجوع بفقدان الرغبة الجنسية والعزوف عن الزواج حتى لا يكثر النسل، هذه السلوكيات التي اتخذت طابعاً جماعياً لا يمكن إرجاعها إلى ما يحتمل أن يكون هناك من تأثير للرهبنة المسيحية التي يجعلها جل المستشرقين على رأس العوامل التي ترجع إليها هذه الظاهرة[2].

وإذا نحن استعرضنا أسماء الأشخاص الذين تزعموا هذه الحركة في أول أمرها، باسم التصوف، فإننا سنجد أبرزهم حبيب العجمي الفارسي[3] الذي تسمى

---

[1] – ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص115.

[2] – د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 433.

[3] – هو حبيب بن عيسى بن محمد العجمي الفارسي زاهد أهل البصرة وعابدهم، كنيته: أبو محمد، أصله فارسي من بلاد فارس ولقبه العجمي نسبة إلى الفرس، زاهد أهل البصرة وعابدهم.

بالقطب الغوث قبل شيوع هذا المفهوم في الفكر الصوفي العربي بوقت طويل، فهذا الرجل كان ممن اتصل بالحسن البصري، وكان قبل ذلك من كبار تجار الفرس بالبصرة، ومتهماً بأكل الربا، ويأتي مسجد البصرة ليعقد مجلساً يحضره أهل الدنيا والتجار ويتكلم الفارسية، غير بعيد من مجلس الحسن البصري الذي كان يعظ عامة الناس، وأنه تأثر بمواعظ الحسن، وقد سأل الحسن إن كان يضمن له الجنة إن زهد وعزف عن الدنيا، وقد قال له: ((أنا ضامن لك على الله ذلك فكان ذلك سبب تصدقه بماله والتزامه العبادة، فلم يُرَ إلا صائماً أو ذاكراً أو مصلياً وصار من أكثر الناس بكاء، وصار مستجاب الدعوة، صاحب كرامات، وأصبح غوث البصرة، يُرى بها يوم التروية ويُرى بعرفات عشية عرفات))[1].

فالمذكور يجسد نموذجاً فارسياً معروفاً، نموذج الشخصية التي تترك الترف والمال والإمارة والجاه وتصطنع الزهد والتصوف طلباً لمنزلة أكبر وجاه أوسع، فإذا حدث أن الواحد منهم لم يجد مبتغاه لتلك العبارة التي وردت في **كليلة ودمنة**، والتي نقرأ فيها: وقد قالت العلماء في الرجل الفاضل المروءة: ((إنه لا يرى إلا في مكانين ولا يليق به غيرهما: إما مع الملوك مكرماً أو مع النساك متعبداً))[2].

وهنالك شخصية من خراسان يتردد اسمها كثيراً في مؤلفات المتكلمين في التصوف والمؤرخين، وقد جعله القشيري أو شيخ من شيوخ الصوفية، ويعتبر عند كثيرين أول زاهد على وجه الحقيقة، إن إبراهيم بن أدهم المتوفي سنة 161هـ الذي حيكت حول تحوله من الغنى والإمارة والجاه إلى الزهد والتصوف.

---

[1]- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ج3 في التصوف، ص155 وما بعدها، حيث جمع أخبار هذه الشخصية من مختلف المصادر.

[2]- عبد المقفع ابن المقفع: كليلة ودمنة، تحقيق محمد المرصفي، القاهرة 1912، ص 181.

وقد تردد ابن أدهم على الكوفة والبصرة، وكان الشيخ الرسمي للزهاد، ومما نقلته عنه مصادرنا إعلانه أن الزهاد مثله هم ملوك الآخرة، وكان يقول لأصحابه: ملوك الدنيا أعزة في الدنيا أذلة يوم القيامة، نحن واله الملوك الأغنياء، لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه من السرور والنعيم لجالدونا على ما نحن فيه بأسيافهم أيام الحياة، على ما نحن فيه من لذة العيش وقلة التعب[1].

فالزعامة الزهدية لم تكن لمجرد التلبس بالفقر، وإنما اقترنت به بأمور لها علاقة بالسياسة والمقاومة السلبية[2]، فالزهد كان قائماً في فارس قبل الإسلام، وكان الجيش الفارسي الذي انهزم في القادسية أمام الجيش العربي الفاتح يضم زهاداً من الفرس، ومن أوائل الزهاد في خراسان إبراهيم بن أدهم وعبد الله بن المبارك وشفيق البلخي، وهؤلاء كانوا لا يملك إلا أن يلاحظ أن الفقراء حقاً لا يمدحون الزهد، ولا يمجدون وضعيتهم، فهم في الغالب يشتكون ويتذمرون، أما امتداح الفقر واصطناع مظاهره فذلك ما لابد أن يكون وراءه دوافع أخرى غير الفقر، ومعروف عن كثير من أولياء الصوفية أنهم كانوا يلبسون الحرير والثياب الأنيقة الغالية، ثم يضعون فوقها الثياب الصوفية الخشنة[3].

ومما يلقي ضوءاً إضافياً على المصدر الخارجي للتصوف مما ذكره الشهرستاني عن البددة جمع: بُدّ في الهند قال: ((ومعنى البُدّ عندهم شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح لا يتزوج ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت، وتفسيره السيد

---

[1]- أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 7، ص 370-371، أيضاً، د. علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 419.

[2]- كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، ص 325.

[3]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 434.

الشريف، قالوا: ودون مرتبة البد البوديسعية، ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق، وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالعبر والعطية وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه وبالامتناع والتخلي عن الدنيا والعزوف عن شهواتها ولذاتها، وبالاجتناب عن الذنوب العشرة: قتل كل ذي روح واستحلال أموال الناس والزنا والكذب والنميمة والبذاء والشتم وشناعة الألقاب والسفه والجحد لجزاء الآخرة، وباستكمال عشر خصال: الجود والكرم، والعفو عن المسيء ودفع الغضب بالحلم، والتعفف من الشهوات الدنيوية، والفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني، ورياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور، والقوة على تصريف النفس في طلب العليات، ولين القول وطيب الكلام مع كل أحد، وحسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار اختيارهم على اختيار نفسه، والإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية، وبذل الروح شوقاً إلى الحق وصولاً إلى جناب الحق)).

وواضح أننا هنا إزاء نفس الآداب التي يرسمها المتصوفة الإسلاميون ل المريد، أما البد، الرئيس، الذي هو شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح ولا يطعم إلخ، فهو مثال الشيخ والولي و القطب، وقد انتبه الشهرستاني إلى مكافئه ونظيره لدى المتصوفة الإسلاميين فقال: ((وليس يشبه البُدّ على ما وصفوه في ذلك إلا بالخضر الذي يثبته أهل الإسلام))[1].

---

[1] – محمد بن عبد الكريم أبو الفتح **الشهرستاني**: الملل والنحل، ج3، ص 97-98 هذا وقد سمى محمد ابن سبعين كتابه الذي اشتهر به ب بد العارف وقد ذهب الباحثون مذاهب شتى في تفسير معنى (البد) في اللغة هو الصنم، ونحن نرى أن ابن سبعين يقصد المعنى الذي يعطيه الهنود في النص أعلاه مرتبة (البد) عند الهنود أو الخضر عند المسلمين، والجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 435.

أمـا فكـرة الكرامـات عنـد المتصـوفة الإسـلاميين فنقرأهـا فيمـا ينقلـه الشهرستاني عن أصحاب الفكرة والـوهم، وهـم فرقـة مـن البراهمـة الهنـود : الـذين يجتهـدون كـل الجهـد حتـى يصـرفوا الـوهم والفكـر مـن المسوسـات بالرياضـات البليغة والاجتهادات المجهدة حتـى إذا تجـرد الفكـر عـن هـذا العـالم تجلـى لـه ذلـك العالم الروحاني[1].

ويذكر الشهرستاني لحكيم هنـدي قولـه: ((أي امـرئ هـذب نفسـه وأسـرع الخـروج عن هذا العالم الدنس وطهر بدنه من أوساخه ظهر له كل شـيء وعـاين كـل غائـب وقدر على كل متعذر وكان محبوباً مسـروراً ملتذاً عاشـقاً... وكـان يقـول أيضـاً: إن ترك لذات هذا العالم هو الذي يلحقكم بذلك العالم حتى لتصلوا به وتتخرطـوا في سلكه وتخلدوا في ذاته ونعيمه))[2].

والحق أن هـذا النـوع مـن الزهـد، منظـوراً إليـه مـن زاويـة الغايـة الـتي يجـري إليهـا بحكم طبائع العمران، باصطلاح ابن خلدون، كان من أجل بلوغ مرتبة ملوك الآخرة هنا في الدنيا، بإبهام الاتباع والاشباع بامتلاك مفاتيح الآخرة، وإقامة البرهان على ذلك بـ (الكرامات والخوارق)، وإذا كانت أخلاق الفنـاء تـدعي أن هـدفها هـو الفنـاء في الله، فهذا من الناحيـة النظريـة فقـط، أمـا مـن الناحيـة الواقعيـة، ناحيـة العمـل بلغتهم، فهي تنتهي إلى الولاية التي هي ملك روحي، والأولياء هم بمنزلة الملوك في الدنيا، أما منزلة ملك الملوك الله فهي لا لقطـب، والقطـب في اصطلاحهم: عبـارة عن رجل واحد موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، ويسمى الغوث أيضاً، وتفصيل ذلـك: إن حقيقـة القطبانيـة هـي الخلافـة العظمـى عـن الحـق مطلقـاً في

[1]- الشهرستاني: الملل والنحل، ص 99.

[2]- المرجع السابق، ص 118.

جميع الوجود جملة وتفصيلاً، وحيثما كان الرب إلها كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من له عليه ألوهية لله تعالى، فلا يصل إلى الخلق شيء كائناً ما كان من الحق إلا بحكم القطب، ثم قيامه في الوجود بروحانيته في كل ذرة من ذرات الوجود، فترى الكون كله أشباحاً لا حركة فيها، وإنما هو الروح القائم فيها جملة وتفصيلاً، ثم تصرفه في مراتب الأولياء فلا تكون مرتبة في الوجود للعارفين والأولياء خارجة عن ذوقه، به يرحم الموجود، وبه يبقى الموجود في بقاء الوجود رحمة لكل العباد، ووجوده حياة لروحه الكلية، وتنفس نفسه يمد الله به العلوية والسفلية، ذاته مرآة مجردة، يشهد فيها كل قاصد مقصده[1].

على أنه مهما كان دور العوامل الخارجية في الظاهرة التي نحن بصددها، فالشيء المؤكد هو أن ذلك الانتشار لم يكن ليحدث لولا وجود وضعية تقبله و ترحب به فالحرب التي عانى منها المجتمع العربي الإسلامي منذ الثورة على عثمان، حرب الجمل، فحرب صفين، وحروب الخوارج، فـ حروب الأبناء، أبناء الصحابة بعد وفاة معاوية، وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني والخلقي هزاه كضرب الكعبة وقتل الحسين... إلخ، ومن آراء ومعتقدات وشعارات بعيدة كل البعد عن روح الدعوة المحمدية وإسلام السلف من الصحابة...إلخ، كل ذلك أوقع الضمير الديني عند خاصة الناس وعامتهم في أزمة عميقة عبرت عن نفسها في مواقف الحياد واعتزال الفتنة والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة، والانقطاع إلى الزهد والعبادة، وشجب الترف والانسياق مع الشهوات، والتفكير بالآخرة والعذاب...إلخ.

---

[1]- ذكره عبد الرحمن الوكيل في: هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت 1979، 125-126، نقلاً عن جواهر المعاني وبلوغ الأماني، في فيض سيدي أبي العباس التجاني، لعلي حرازم بن العربي، ج1، ص 97، وانظر د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 436.

لقد اتخذت أزمة الضمير الديني هذه مظاهر فريدة عكست التعدد الثقافي الذي طبع الكوفة يومذاك، فقد كان مجتمعاً اختلط فيها الديانات القديمة من نصرانية ويهودية ومانوية وزرادشتية ومزدكية، وقد أكد الكوفيون النصارى واليهود وكان منهم قوم في جيش علي، فقد ولد خذلان أهل الكوفة للحسين بن علي، إذ استدعوه إليهم ثم تقاعسوا عن نصرته، فلقي ذلك المصير المأساوي في كربلاء، ولد موقفهم المتخاذل في نفوسهم إحساساً بالذنب عميقاً، حتى إنهم جعلوا من أنفسهم المخاطبين بقوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ﴾ البقرة/**54**، فصاروا يطلبون التوبة بكل وسيلة حتى انتهى الأمر بفريق منهم إلى أن دخلوا في معركة خاسرة بقصد الاستشهاد فسموا بالتوابين[1].

لقد كانت المحن التي تعرضت لها الكوفة من الحجاج ومصعب بن الزبير بسبب مناصرتها لعلي بن أبي طالب ما أدى إلى انتقال الناس من المقاومة الإيجابية إلى المقاومة السلبية، فقد كان هذا العذاب الدنيوي والأهوال التي قاساها أهل الكوفة، زهداً وبكاء وخوفاً، باعثاً لهم على ملء وقتهم بالعبادة أو قراءة القرآن، إذ كانوا يخشون من الجنون إذا عاشوا كما يعيش غيرهم، ينسب إلى أحدهم: إني لأذكر الشيء من أمر الدنيا ألهي به نفسي عن ذكر الآخرة أخاف على عقلي، فقد كان لمواقفهم الانهزامية مع علي والحسين أن اشتد بهم الندم وبلغ بهم الخوف من الحساب ومن غضب الله كل مبلغ، فكانوا يشغلون أنفسهم بالصلاة الكثيرة والصوم الطويل وقراءة القرآن والانشغال بأية مشغلة تبعد عنهم شبح العذاب الذي ينتظرهم في العالم الآخر، وكان الزهاد الكوفيون يحاولون أن يكفروا شيئاً من تلك السيئات التي اقترفوها في دنياهم ويدفعوا ضريبة ما اقترفت أيديهم من

1- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 437.

خذلان الحق بهم بعد أن نصروه وقد حز الندم في بعضهم حتى تمنى لو قطعت يده ولم يشترك في قتال.

ويحكى أن أحد زهادهم مات ثم حيي فسألوه عن الآخرة فقال: ((إني وجدت الأمر أيسر مما تزعمون، وقد أورث هذا الخوف الجماعي روحاً انفرادية تأبى الاجتماع وتنفر من الألفة حتى قال قائلهم ما أرى أحداً يستوحش مع الله))[1]، هكذا اندمج الزهد في التشيع بالكوفة، ثم انفصل الزهد، عندما يئس أهله من تدارك الموقف بسبب فشل الثورات الشيعية، فاعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم تصوفاً يتغذى من الموروث الصوفي الفارسي والهرمسي، أما لماذا سمي بالتصوف فالراجح أن ذلك جاء من لبس الصوف يذكر المسعودي أن سليمان بن عبد الملك الذي تولى الخلافة كان يلبس الثياب الرقاق وثياب الوشي، وفي أيامه عمل الوشي الجيد باليمن والكوفة والاسكندرية ولبس الناس جميعاً الوشي جلباباً وأردية وسراويل وعمائم وقلانس..، وكذلك فعل هشام بن عبد الملك/105-125هـ/، رد الفعل من زهاد الكوفة المعارضين بلبس الصوف.

وكان أوائل من لقبوا بالصوفي من الكوفة: جابر بن حيان وأبو هاشم وكانا من كوادر أئمة الشيعة، ومنهم عبدك الصوفي وكن خرسانياً، قال عنه جعفر الصادق: ((إنه فاسد العقيدة جداً وهو ابتدع مذهباً يقال له التصوف وجعله مقراً لعقيدته الخبيثة[2]، أما في البصرة فقد اتخذت فيها أزمة القيم منحى آخر، إذ كانت في رخاء نسبي ولم يكن فيها للشعور بالذنب ما يبرره، خصوصاً وأكثر سكانها نحو

[1]- ذكره كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، ص 251، نقلاً عن حركات الشيعة المتطرفين لمحمد جابر عبد العال، ص 18.

[2]- المرجع السابق، ص 250 و260 وما بعدها.

الثلثين كانوا من الجاليات الأجنبية، وكانت تعيش في نوع من الليبرالية الإباحية فجاء الزهد كرد فعل ضد اللا تدين، وقد عرض زياد بن أبيه في إحدى خطبها فيها إلى ذلك اللا أخلاقي السائد فيها، فقال: ما هذه المواخير المنصوبة، والضعيفة المسلوبة، في النهار المبصر، وأشار إلى تركهم الضعيف يقهر ويؤخذ ماله[1]، كما أشار الحسن البصري إلى الشذوذ الجنسي الذي كان منتشراً فيها، وكانت هنا لا مركزية واسعة في السلطة، إذ كانت في يد القبائل، وقد وصف علي البصرة لابن عباس: اعلم أن البصرة مهبط إبليس ومغرس الفتن، أضف إلى ذلك انتشار المذاهب الكلامية وما نتج عنها من الحيرة، كل ذلك كان أساساً للزهد فانتقلت إليها مظاهر من الزهد الفارسي، وكان كثير من سكانها من الفرس، ومن هنا تلك المظاهر الفارسية الأصل التي انتقلت إلى الزهد فها: كفكرة الحب الإلهي والامتناع عن دخول الحمام وإطالة الشعر))[2].

وبينما تميز الزهد في الكوفة بالخوف من عذاب الآخرة إلى درجة الجنون، تميز الزهد في البصرة، بالإعراض عن الدنيا، لا خوفاً من الله بل حباً له، وفكرة الحب الإلهي قديمة، ولا ندري كيف دخلت البصرة ولا العوامل التي جعلت بعض الزهاد يتبنوها، وعلى أية حال فمن أوائل الزهاد المحببين في البصرة عامر بن عبدالله بن عبد قيس الذي نفي في بيت المقدس أيام معاوية سنة 60هـ، ومن أقواله: ((أحببت الله حباً سهل علي كل مصيبة ورضاني بكل قضية فما بالي مع حبي إياه ما أصبحت عليه، ومنهم خليد بن عبيد الله العصري الذي ينسب إليه قوله: يا إخوتاه: هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه؟ ألا فأحبوا ربكم

1- الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، ص 287.

2- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 438.

وسيروا إليه سيراً كريماً، أما رابعة العدوية فقد كان موقفها أقرب إلى رد الفعل على الخوف، ينسب إليها أنها قالت: ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء، عبدته حباً له وشوقاً إليه))[1].

ويجمع المؤرخون، على أن الحسن البصري هو المؤسس لتيار آخر في الزهد يعتمد الموروث الإسلامي الخالص، ومع أن جميع الفرق السنية من معتزلة وأشاعرة تدعيه وتنتسب إليه، فالذين يرون أنهم أحق به من غيرهم، سلفاً وأستاذاً ومرجعية، هم أولئك الذين يصفون تصوفهم وتصوف أسلافهم بأنه: تصوف سني.

والمقصود به التصوف الذي يراعي أصحابه الشريعة ويلتزمون بأحكامها وآدابها، أما ما ينتهي إليه من يوضعون خارجه، أعني بذلك درجة الفناء التي يسميها البعض توحيداً ويسميها آخرون وحدة... إلخ، وأكثر من ذلك يربط هؤلاء وأسلافهم، من مؤرخي التصوف المتكلمين فيه، سلاسلهم بشخصيات صوفية معروفة بـ (الشطح وادعاء الوحدة أو الحلول ويعتذرون لهم)، وفي الوقت نفسه يؤكدون أن على العارف ألا يخوض في شيء من علم المكاشفة الذي يدعون الحصول عليه ب الكشف عندما يصلون درجة الفناء[2].

وإذن فما يسمى بـ (التصوف السني) كما يعرضه هؤلاء الذين يميزون فيه بين علم المعاملة و علم المكاشفة كما فعل الغزالي، أو كما فعل غيره من السابقين له أو اللاحقين عليه، والذين وظفوا عبارات أخرى تحمل المعنى نفسه، والذي يكثرون من التأكيد على التزام فرائض الشريعة وسننها وآدابها إلخ، هؤلاء جميعاً يصعب قبول دعواهم بانتسابهم إلى الحسن البصري، ومحاولات إضفاء المشروعية السنية

---

[1]- كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، ص 298.

[2]- المرجع السابق، ص 300

علـى التصـوف مـن جانـب أهـل السـنة إنمـا بـدأت في القـرن الرابـع عنـدما تطـور التصـوف مـن حـالات فرديـة وتجـارب ذاتيـة إلى ظـاهرة اجتماعيـة ذات تنظيمـات تستنسخ الهيكل العام للتنظيمات الباطنية، وصارت تشي بإمكانية تحولها إلى قوة سياسـية مسـتقلة أو متحالفـة مـع الشـيعة[1]، خصوصـاً والعلاقـة بـين التصـوف والتشيع ذات جذور تمتد إلى العهد الأموي وزمن الحسن البصري نفسه، ومع ذلك فالعلاقـة بـين الشـيعة والمتصـوفة كانـت مطبوعـة بطـابع المنافسـة، فمنـذ العصـر العباسـي الأول أخـذ المتصـوفة يتغلغلـون في عقـر دار الشـيعة وينافسـونهم علـى أسـلحتهم نـازعين عنـها الطـابع السياسـي ليضـفوا عليهـا طابعـاً دينيـاً محضـاً، مهـادنين للدولـة إذ كـانوا لا يـرون الخـروج بالسـيف علـى الـولاة وإن كـانوا ظلمـة، ولربمـا كـان هـذا الموقـف المـزدوج الـذي سـلكه المتصـوفة – منافسـة الشـيعة في سلاحهم ونزع الطابع السياسي عنه من جهة، ومهادنة الدولة العباسية السنية بل وخدمتها من جهة أخرى–، ويمكن أن نضيف مضايقة الفقهاء وتحجيم سلطتهم التي اتسعت واشتطت بعد الانقلاب السني زمن المتوكل من جهة ثالثة، كل هذه العوامل قد جعلت الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة الأشاعرة، والعمل بالتالي على إعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضفي عليه المشروعية السنية.

هكذا ظهرت محاولات ملحة في المصالحة بين البيان و العرفان، بين أهل السنة والمتصـوفة، ولعـل أقـدم محاولـة في هـذا المجـال تلـك الـتي قـام بهـا أبـو بكـر

---

[1]– د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 439.

الكلاباذي[1]/المتوفى سنة 381هـ/بكتابه الشهير **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ربط فيه التصوف وأهله بالعقيدة الأشعرية وعاد به إلى أهل الصفّة زمن النبي، وشيد سلسلة نسب روحي بين متصوفة عصره وبين علي والحسن والحسين وكل من أبي موسى الأشعري والحسن البصري، وقد سار على الطريق نفسه الذي اختطه الكلاباذي معاصراه السراج الطوسي وأبو طالب المكي ليتولى المهمة نفسها السلمي/المتوفى سنة 412هـ/، ثم القشيري الذي ألف **رسالته القشيرية** سنة 437 هـ والهويجري[2] الذي ألف **كشف المحجوب** بالفارسية في نفس الوقت تقريباً[3].

وربط هذا الذي سمي بـ المتصوف السني بالحسن البصري كربطه بعليّ بن أبي طالب أو بأهل الصفة زمن النبي ﷺ، هو عملية إيديولوجية في الأصل، وبالتالي يجب التحفظ الشديد من أي مضمون يربط بها على مستوى الحقيقة التاريخية.

---

1 - الإمام الصوفي أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكَلاَباذي، صاحب كتاب التعرف على مذهب أهل التصوف، توفي سنة 380 هـ.

2 - الهجويري: توفي 465 هـ، هو متصوف فارسي، صاحب كتاب «كشفُ المحجوب»، هو أبو الحسن علي بن عثمان بن أبو علي الجلابي الهجويري الغزنوي، ولد في غزنة في اواخر القرن الرابع الهجري.

3- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 440.

ولقد كان القشيري أكثر احتراماً للحقيقة التاريخية من زملائه المؤرخين الآخرين للتصوف حين جعل على رأس الطبقة الأولى من شيوخ التصوف «لا الحسن البصري ولا أبا موسى الأشعري» بل أبا اسحق إبراهيم بن أدهم[1].

ومن المفيد هنا أن نشير إلى دراسة "د. إحسان عباس" لسلاسل الصوفية التي تنتسب إلى الحسن البصري، فقد ميز ثلاث سلاسل تضم كلها الحسن البصري: ((الأول تبدأ من النبي ﷺ فحذيفة فالحسن البصري فالحارث المحاسبي، وهذه أوثق هذه السلاسل، فالشبه بين حذيفة والحسن قائم فعلاً، كما أن تأثر المحاسبي بالحسن شيء مؤكد ومفروغ منه، فهو يستشهد به في كتبه، ويرى أن هذه السلسلة قد امتدت إلى شمال إفريقية بناء على ما ذكره ليوم الإفريقي من ان هناك فرقة أخلاقية يقول رجالها إن شيخهم الأول هو الحسن البصري ومن بعده الحارس المحاسبي، أما السلة الثانية فتمتد من النبي ﷺ وعلي بن أبي طالب والحسن البصري وحبيب الطائي ومعروف الكرخي، أم السلسلة الثالثة فتنطلق من النبي ﷺ إلى أنس بن مالك والحسن البصري وفرقد السبخي ومعروف الكرخي... إلخ، وهي سلسلة مصنوعة كالتي قبلها، والحلقة الوحيدة الصحيحة التي لا يرقى إليها الشك في هذه السلاسل كلها هي تلك التي تربط الحسن البصري بالحارث المحاسبي، أما إدراج هاتين الشخصيتين في سلك التصوف فمسألة فيها نظر، فإذا بالصوفية والتي أطلق عليها المتكلمون في التصوف، في مرحلة لاحقة اسم المعاملة في مقابل المكاشفة، فإن الحسن البصري والحارث المحاسبي كانا بحق من رواد هذا النوع من العبادة، أما إذا كان المقصود أنهما يصدق عليهما ما يصدق على المتصوفة الآخرين، سواء وصفناهم بـ

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 8.

(المتصوفة) أم قيدنا هذا الوصف بإضافة سنين فإننا لا نملك إلا أن نبدي تحفظاً يلح علينا إلحاحاً، وذلك لسببين: أولهما أن لفظ صوفي لم يدرج في دائرة الحسن البصري ولم يكن قد انتشر زمن الحارث المحاسبي ولم نعثر له على أثر في نصوصه، وهي أقدم نصوص في الموضوع، أما ثانيهما فهو أن التصوف يتحدد أساساً ليس بنوع معين من العبادة بل الغاية منها، وفي رأينا أنه مالم يكن هدف القائم بهذا النوع من العبادة هو ما يسمونه الكشف فإنه لا يدخل في عداد المتصوفة، لأن التصوف أصلاً عرفان فإذا لم يكن الهدف هو الحصول على العرفان فالعبادة و أداب السلوك ستبقى عبادة وآداباً للعبادة، وقد سماها الحارث المحاسبي في أحد كتبه أخلاق الدين- يعني أخلاق التدين – وهي العبارة التي نفضل استعمالها هنا[1].

يؤيد هذا ما ذكره ابن تيمية من أن «لفظ الصوفية» لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، ويضيف: وقد روي عن سفيان الثوري أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري، أما عن معنى النسبة صوفي فهو يستبعد أن يكون إلى أهل الصفة ويرجح أن تكون إلى لبس الصوف، ويتابع القول: أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد/المتوفي سنة 177هـ/، وعبد الواحد من أصحاب الحسن البصري/المتوفي سنة 110هـ/، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي وعبادة بصرية،

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 441.

ويمضي قائلاً: ((والمقصود أن هذه الأمور التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة، وذلك لشدة الخوف))[1].

والحق أن عبارة فقه كوفي وعبادة بصرية ذات دلالة خاصة، لقد وصف الاتجاه الذي كان في البصرة كمقابل للفقه بالكوفة بأنه عبادة ولم يطلق عليه اسم تصوف هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يحدد ظهور الصوفية في البصرة مع أصحاب الواعظ الشهير عبد الواحد بن زيد بما لا يقل عن ستين سنة بعد وفاة الحسن البصري[2].

أما في الكوفة فقد ظهر هناك نوع آخر من التصوف لم يكن من قبيل العبادة البصرية بل كان تصوفاً عرفانياً هرمسياً، وأول من لقب هناك بلقب الصوفي ثلاثة: جابر بن حيان المتوفي سنة 208 هـ وعبدوك/المتوفي سنة 210 هـ/ومعاصرهما أبو هشام، وكلهم من الكوفة ومن المعروفين بثقافتهم الهرمسية الكيمياء، العلوم السرية، القول بالوحدة والحلول...الخ، هذا عن لقب صوفي، أما كلمة الصوفية بالجمع فظهرت حوالي سنة 199هـ، وكانت تدل في ذلك الوقت على أصحاب مذهب يكاد يكون شيعياً، من مذاهب التصوف ظهر بالكوفة وكان عبدك الصوفي آخر أئمته[3].

---

[1]- ابن تيمية: رسالة الصوفية والفقراء، في مجتمع فتاوي ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط، الجزء 11، ص 6-14.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 442.

[3]- ماسينيون، دائرة المعارف الإسلامية، ذكره أبو العلا عفيفي في كتابه: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص 28-29.

وكما كانت الكوفة مركزاً هرمسياً، كانت أيضاً مركزاً للحديث والفقه، كان أبو حنيفة قد ولد بها سنة 80 هـ، زمن عبد الملك بن مروان، وعندما آلت الخلافة إلى العباسيين اتخذها السفاح عاصمة لدولته وظلت عاصمة للدولة العباسية حتى بناء بغداد سنة 145 هـ، وكان التنافس بينها وبين البصرة في النحو واللغة والكلام، أما في شئون العبادات فقد تخصصت الكوفة في الفقه بتأثير أبي حنيفة وتلامذته، بينما تخصصت البصرة في العبادة الروحية أو أخلاق الدين بتأثير الحسن البصري وتلامذته.

ويمكن أن نلمس نوعاً من الاختلاف بين فقه الكوفة وعبادة البصرة زمن الحسن البصري نفسه، وذلك من خلال ما ينسب من أقوال إلى هذا الأخير، من ذلك ما يذكره الحارث المحاسبي من أنه روي عن الشعبي أنه قيل للحسن: ((أفتنا أيها العالم...فأجابهم: إن العالم من فقه عن الله عز وجل ما توعده به فخافه، وقال: إنما العالم من خشي الله، وقيل للحسن البصري: إن فقهاءنا لا يقولون ذلك في شيء استفتوا فيه، فقال لسائله: هل رأيت فقيهاً قط؟ الفقيه القائم ليله، والصائم نهاره، الزاهد في الدنيا))[1].

هذا الاختلاف، بل الخلاف، بين الفقه كما يمارسه المشتغل بالأحكام كالقاضي، والفقه كما يفهمه الزاهد العابد سيتطور ليتخذ شكلاً جديداً تماماً عندما يركب العرفان الهرمسي ازهد الإسلامي ويتسمى باسم التصوف، ويطلق النزاع بين الفقهاء والمتصوفة والذي طبع العصور الإسلامية كلها.

---

[1]- أبو عبد الحارث بن أسد المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 447.

الشيخ والمريد:

كان من نتائج التمييز الحاسم الذي أقامه المتصوفة الأوائل بين العلم الظاهر والعلم الباطن «وهو يرجع إلى عرفانيات ما قبل الإسلام» والذي استعاده المؤلفون في التصوف أمثال الكلاباذي والسراج الطوسي وغيرهما، أن برزت الحاجة إلى مصطلح يدل على المقصود من علم الباطن بمثل الوضوح الذي يدل به مصطلح الفقه على العلم الظاهر، خصوصاً أن عبارة علم الباطن فيها التباس: فعلاوة على أنها مستعملة من طرف الباطنية الإسماعيلية، التي يتبرأ منها المتصوفة وغيرهم، فهي تحيل أيضاً إلى ما أسماه المتصوفة ب المعرفة بالله عن طريق الكشف، وهذه ليست المقصودة ب علم الباطن في هذا السياق، بل هي غايته وثمرته.

من هنا بدأ لفظ الأدب يشيع في كتابات المؤلفين في التصوف كمصطلح حل محل علم الباطن و العبادة الباطنية، ومن الأوائل الذين اهتموا بهذا المصطلح وربطوه بالتصوف أبو حفص الحداد النيسابوري/المتوفي سنة 264 هـ/، الذي ينقل عنه الهجويري قوله: ((التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال آدب))[1]، أما استعمال كلمة أخلاق كمصطلح، فيبدو أنه جرى متأخراً بعض الشيء، فضلاً عن أنه لم يترم قط كاصطلاح صوفي، وأول من يذكر له الهجويري استعمال هذا المصطلح هو أبو الحسن النوري/المتوفي سنة 295 هـ/، فهو ينقل عنه قوله: ((ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق، ويشرح الهجويري الفرق بين الرسوم والأخلاق أن الرسوم فعل يكون بالتكلف والأسباب، وحين يكون ظااهرها على خلاف باطنها تكون فعلاً خالياً من المعنى، والأخلاق

---

[1] – أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي **الهجويري**: كشف المحجوب، ترجمته عن الفارسية إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 237، وراجع د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 443.

فعل محمود بلا تكلف وأسباب، وظاهره موافق لباطنه وخال من الدعوى دعوى الاتحاد : الشطح))[1].

ومع ذلك فإن تحديد معنى الأدب بدقة- عندما يستعمل في الخطاب الصوفي- عملية لا تتم إلا في مرحلة متأخرة، فالقشيري/المتوفي 465هـ/يورد تعريفاً عاماً لـ الأدب يقول فيه: ((وحقيقة الأدب اجتماع خصال الخير، فالأديب الذي اجتمع فيه خصال الخير، ومنه المأدبة، اسم للجمع، ثم ينسب لأستاذه أبي علي الدقاق المتوفي سنة 405 هـ قوله: العبد يصل بطاعته إلى الجنة وبأدبه، في طاعته إلى الله تعالى، وإذن هناك من جهة الطاعة، وهي أداء الفروض الدينية بالعبادات المعروفة وهذا طريق الجنة، وهناك من جهة أخرى الأدب، الذي يصاحب هذه الطاعة، وقد ينوب عنها ويحل محلها، وهو مستويات أو مقامات، وهذا- عندهم – هو الطريق إلى الله في الدنيا قبل الآخرة)).

والأدب بهذا المعنى ليس من قبيل المستحبات والنوافل التي مرتبتها بعد مرتبة الفرض والسنة، كما في الفقه، كلا، إن الأدب عند المتصوفة أقوى منزلة وأعظم شأناً، ينقل القشيري عن الجلالي البصري قوله: ((التوحيد موجب يوجب الإيمان، فمن لا إيمان له فلا توحيد له، والإيمان موجب يوجب الشريعة، فمن لا شريعة له ولا إيمان ولا توحيد، هكذا يصبح الأدب شرط صحة لكل من الشريعة والإيمان والتوحيد، ومن أجل إبراز خصوصية هذا النوع من الأدب يصنف السراج الطوسي الآدب عموماً إلى ثلاثة أنواع: أدب أهل الدنيا، وأدب أهل الدين، وأدب أهل الخصوصية المتصوفة: أما أهل الدنيا فأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسماء الملوك وأشعار العرب، وأما أهل الدين فأكثر آدابهم في

---

[1] - الهجويري: كشف المحجوب.

رياضة النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود، وأما أهل الخصوصية فأكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار... وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر وحسن الآداب في مواقف الطلب وأوقات الحضور ومقامات القرب))[1].

وواضح أن الأدب بهذا المعنى يتحدد بمصطلحات صوفية أخرى: طهارة القلب، الخواطر، مواقف الطلب، أوقات الحضور مقامات القرب نحن هنا إذن إزاء آدب آخر، يختلف عن الأنواع التي تعرفنا عليها في الفصول السابقة آدب اللسان، آدب النفس، أخلاق الطاعة، أخلاق السعادة، في مسألة أساسية: لقد أوضحنا في الفصول الماضية كيف أن كلا من أدب اللسان و أدب النفس موجه إلى المدينة، فأدب اللسان من أجل تحقيق نوع من النجاح وقدر من السلطة في التعامل مع الغير خطابة، مناظرات، مدح، هجاء، التماس...الخ، وأما أدب النفس فمن أجل كسب نوع من الاعتبار في المجتمع، والانتظام في سلك أهل المروءة والفضل، والتمتع بما ينشأ عن ذلك من الرضى على النفس والشعور بالسعادة، وبالجملة فسواء تعلق الأمر بأخلاق الطاعة أو بأخلاق السعادة أو بأخلاق المروءة أو بأخلاق العمل الصالح فمجال الأخلاق يبقى هو المجتمع، والهدف منها تحقيق مكانة مرموقة في المجتمع، وفق معايير المجتمع، أما المتصوفة، فالتصوف عندهم يقوم أصلاً على التجرد من العلائق، أي على قطع العلاقة مع المجتمع بوصفه مجالاً للتنافس على الملذات والمصالح والمنافع... إلخ.

هذا من حيث المبدأ، ولكن الأدب عند المتصوفة ليس مجرد خلق يتصف به الإنسان بالفطرة أو بالعادة، بل هو سلوك يتصف بالقصدية إنه سلوك واع ومنظم

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 129.

إزاء طرف آخر، فهو علاقة وليس مجرد سجية أو طبع يصدر عن الغريزة أو العادة أو ما أشبه ذلك، الأدب عند الصوفية مرجعه ومصدره الإرادة.

ومن هنا يطلق على المتأدب بآداب الصوفية اسم المريد، والمريد مسافر يريد الوصول إلى الله، وهو في سفره هذا يقطع مراحل يتجرد خلالها من العلائق التي تشده إلى آداب أهل الدنيا وقيمها لينقطع إلى بناء علاقات مع أطراف أخرى، وهذه الأطراف هي: الشيخ المرشد، والأصحاب رفاق الطريق، والله، ومع أن الاتجاه إلى الله هو البداية وهو لمنتهى فإن الوصول إليه يتم عبر طريق لابد فيه من مرشد ولا بد فيه من رفاق، فالمريد هو علاقة مع هذه الأطراف الثلاثة: الله، الشيخ، الأكفاء والنظراء من المريدين أمثاله، وإذا أضفنا إلى ذلك أن الشغل الشاغل للمريد من كل ما يشدها إلى الدنيا من اللذات، اتضح لنا أن علاقة المريد علاقة مع أربعة أطراف: النفس، الشيخ، النظراء، الله.

ومن هنا كانت آداب الصحبة أربعة أنواع: آداب الصحبة مع الله، مع النفس، مع الأكفاء والنظراء، مع الشيخ.

مع المؤلفين في التصوف يختصرون هذه الأطراف الأربعة في ثلاثة، والغالب ما يكون ذلك تحت ضغط المبدأ الذي يعتمدونه في التصنيف والذي يختارونه من أجل قضية أخرى غير قضية الصحبة ذاتها، فالقشيري مثلاً يجعل الصحبة ثلاثة أقسام: صحبة مع من فوقك وهي في الحقيقة خدمة، وصحبة مع من دونك وهي تقضي على المتبوع بالشفقة والرحمة وعلى التابع بالوفاق والحرمة، وصحبة الأكفاء والنظراء وهي مبنية على الإيثار والفتوة، وهكذا: فمن صحب شيخاً فوقه في الرتبة فأدبه ترك الاعتراض وحمل ما يبدو منه على وجه جميل وتلقى أحواله بالإيمان به، والأدب هنا خدمة وأما إذا صحبك من هو دونك فالخيانة منك في حق صحبته أن لا تنبهه على ما فيه من نقصان في حالته، أما إذا صحبت من هو

في درجتك فسبيلك التعامي عن عيوبه وحمل ما ترى منه على وجه من التأويل جميل ما أمكنك، فإن لم تجد تأويلاً عدت إلى نفسك بالتهمة وإلى التزام اللائمة[1].

أما الهجويري فهو يعتمد مبدأ آخر في التصنيف يحكمه هاجس الدفاع عن احترام الصوفية للتكاليف الشرعية وتوافق آدابهم مع آدابها، يقول: ((إذا كانت زينة وحلية جميع الأمور الدينية والدنيوية متعلقة بالآدب، وإذا كان لكل مقام من مقامات أصناف الخلق أدب: والكافر والمسلم والموحد والملحد والسني والمبتدع متفقون على أن حسن الآدب في المعاملات طيب، ولا يثبت أيّ رسم في العلم بدون استعمال الآدب، فالأدب ليس واحداً بل لكل مجال أدب خاص، فالآداب في الناس: حفظ المروءة، وفي الدين حفظ السنة، وفي المحبة حفظ الحرمة، وهذه الثلاثة مرتبطة ببعضها البعض لأن كل من ليست له مروءة لا يكون متابعاً للسنة، وكل من لا يحفظ السنة لا يرعى الحرمة، والمقصود ب الحرمة هنا حرمة الفروض الدينية من العبادات والمعاملات المنصوص عليها في الشرع)).

ومع أن التصوف ظهر في الإسلام، كموقف فردي بطبعه الزهد، فسرعان ما تطور إلى ظاهرة جماعية: شيخ ومريدون، رئيس وأتباع، والعيش سوية، وبمعنى أوسع الارتباط بشيخ واحد والالتزام بسلوك واحد وهدف واحد، يجعل من الجماعة الطائفة، كياناً واحداً تنسجه علاقة خاصة آداب الصحبة، وبما أن أعضاء هذه الجماعة/الطائفة يجمعهم الزهد، الذي يعني أول ما يعني قطع العلاقة مع الدنيا ومشاغلها، فالشيء الوحيد الذي يبقى كموضوع للتبادل بينهم

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 133.

هو الصحبة، أي كونهم رفاق الطريق، وهو ما يعبرون عنه ب حق الصحبة، وهو حق ينظمه قانون داخلي للجماعة/الطائفة، هو ما يطلق عليه آداب الصحبة.

يبرز الهجويري أهمية الصحبة محتجاً لذلك بحديث نبوي ورد فيه: ﴿الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُخَالِلْ﴾، فإذا صحب الأخيار فهو خيِّرٌ والعكس، ويفسر ذلك يكون النفس تسكن إلى العادة، والمرء بين جماعة يكون يعتاد أفعالهم، فالبازي يصير عالماً بصحبة الآدمي، والببغاء يصير ناطقاً بالتعلم، والحصان يتحول بالرياضة من العادة البهيمية إلى العادة الآدمية، من أجل ذلك كان مشايخ هذه الطريقة يطلبون أولاً حق الصحبة من أحدهم لآخر، ويأمرون المريدين بذلك، إلى حد أن صارت الصحبة بينهم كالفريضة.

وشرط صحة الصحبة: أن يجعلوا كل إنسان في درجته، مثل الاحترام مع الشيوخ، والانبساط مع الأقران، والشفقة مع الصغار، فيجعلون الشيوخ في درجة الآباء والأقران في درجة الإخوان، والصغار في درجة الأبناء، ويتبرأون من الحقد ويحترزون من الحسد ويعرضون عن البغضاء لا يضنون بالنصيحة على أحد ...إلخ، ومع أن الهجويري يريد لكتابه أن يكون جامعاً لزبدة ما ورد في المؤلفات السابقة في موضوع الصحبة، وفي غيرها من الموضوعات، حتى يكون ما يملكه لا يحتاج إلى كتب أخرى، وما يتطلب منا الوقوف عنده، فالأمر يتعلق إما بآداب عامة من النوع الذي يحمد في جميع الناس مثل تجنب الحقد والحسد والغيبة والخيانة... إلخ، وإما بطقوس تخص تعامل المقيم مع المسافر والمسافر مع المقيم، وكيفية خدمة كل منهما للآخر إلخ، أما مسألة التزويج والتجريد فيورد بشأنها

موقفين، أحدهما يدعو إلى الزواج، زواج المتصوف، أو على الأقل يسمح به، والثاني يدعو بالعكس إلى الامتناع عن الزواج وهو الموقف الغالب[1].

والواقع أن التصوف كان قد تحول في القرن الخامس الهجري إلى ظاهرة اجتماعية، بل يمكن القول أن التصوف احتل في ذلك الوقت المكانة نفسها التي كان يحتلها من قبل علم الكلام، الذي وزع الناس إلى فرق، كل واحدة تدعي أنها الناجية، وهذا ما عكسه الهجويري في كتابه إذا تعامل مع التصوف كمجموعة من الفرق، فقد خصص الباب الرابع عشر من كتابه للكلام عن فرق المتصوفة، فجعلها اثني عشر فرقة، اعتمد في تصنيفها اختصاص كبار المتصوفة ممن لهم أتباع برأي معين في مسألة من مسائل التصوف، تماماً كما هو الشأن في علم الكلام، وهكذا فالمحاسبة مثلاً نسبة إلى الحارث المحاسبي وتتميز ب الكلام في حقيقة الرضا، برأي خاص قال به المحاسبي والجنيدية نسبة إلى الجنيد، وهكذا[2].

ودون الذهاب إلى القول إن أي عمل تنظيمي داخل المجتمع لابد وأن يكون فيه شيء من السياسة، فالشيء الذي لا جدال فيه هو أن التنظيم الاجتماعي، هو تنظيم لممارسة السلطة داخل الجماعة أولاً، وبواسطتها ثانياً، ما يهمنا هنا هو ان الجانب الأول، أعني ممارسة السلطة داخل الجماعة الصوفية، وهو موضوع آداب الصحبة، وقد اهتم به المؤلفون في التصوف من كبار المشايخ اهتماماً خاصاً مما يدل على أنهم يفكرون في التصوف لا كمجرد نوع من العلاقة مع الله بل أيضاً كمشروع اجتماعي، ومن الكتب التي يذكرها الهجويري في موضوع آداب الصحبة

---

[1]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 584-612، والدكتور الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص447.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 448.

كتاب **تصحيح الإرادة للجنيد**، وكتاب **الرعاية لحقوق الله** لأحمد بن خضرويه البلخي[1]، وكتاب **بيان آداب المريدين** لمحمد بن علي الترمذي، كما يشير إلى كتب في الموضوع لم يذكر أسماءها صنفها أئمة هذه الفن، يذكر منهم أبا القاسم الحكيم وأبا بكر الوراق وسهل بن عبد الله وعبد الرحمان السلمي وأبو القاسم القشيري... إلخ.

ولقد خصص القشيري الصحبة بفصل من رسالته جعله يدور كله حول علاقة المريد بالشيخ، ثم ختمها بـ وصية للمريدين يدور معظمها حول الموضوع نفسه.

يؤكد القشيري ضرورة الشيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشيخ والتماس رضاه، ويعتمد في ذلك، يقول: ((سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: الشجر إذا نبت بنفسه، ولم يستنبته أحد، يورق ولكنه لا يثمر، وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يتخرج به لا يجيء منه شيء))[2].

ويقول أيضاً: ((كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته فهو عابد هواه، لا يجد نفاذاً))، ص181، وينقل عن أحدهم: ((اصحبوا مع الله تعالى فإن لم تطيقوا فاصحبوا مع من يصحب مع الله تعالى لتوصلكم بركات الله))، ص134.

---

1 - أبو حامد أحمد بن خضرويه البلخي، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، من كبار مشايخ خراسان، وصفه الذهبي بـ الزاهد الكبير الرباني الشهير.

2- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 134.

الشيخ ضروري للمريد ليس فقط كمرشد ومعلم بل كقائد تجب طاعته بشكل مطلق، طاعته ظاهرة بالجوارح وطاعة باطنة بالقلب، وينقل القشيري عن أبي علي الدقاق: بدء كل فرقة، المخالفة، يعني أن من خالف شيخه لم يبق على طريقه، وانقطعت العلاقة بينهما وإن جمعتهما البقعة، فمن صحب شيخاً من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه، نقض عهد الصحبة ووجبت عليه التوبة، فالشيوخ قالوا: ((حقوق الأستاذين «الشيوخ» لا توبة عنها في حين أن حقوق اللّه فيها التوبة، ولهم في ذلك حكايات تجعل سلطة الشيخ ذات مفعول حتمي مهما طال الزمان أو بعد المكان، من ذاك: أن شقيقا البلخي وأبا تراب النخشبي قدما على أبي يزيد البسطامي فقدمت السفرة، وشاب يخدم أبا يزيد، فقالا له: كل معنا يا فتى، فقال أنا صائم، فقال أبو تراب: كل ولك أجر صوم شهر، فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى، فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين اللّه تعالى فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة فقطعت يده لأنه امتنع عن الأكل بها لأنه كان صائماً!))، ص 150-151.

((ومن ذلك: ومن المشهور أن عمر بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور الحلاج، يكتب شيئاً فقال ما هذا؟ فقال: أعارض القرآن، فدعا عليه وهجره، قال الشيوخ إن ما حل به بعد طول المدة كان لدعاء ذلك الشيخ عليه، وأيضاً: سمعت أحمد بن يحيى الأبيوري يقول: من رضي عنه شيخه لا يكافأ في حياته لئلا يزول عن قلبه تعظيم ذلك الشيخ، فإذا مات الشيخ أظهر اللّه عز وجل عليه ما هو جراء ورضاه، ومن تغير عليه قلب شيخه لا يكافأ في حال حياة ذلك الشيخ لئلا يرق له، فإنهم مجبولون على الكرم، فإذا مات ذلك الشيخ فحينئذ يجد المكافأة بعده))، ص151.

ويضيف القشيري: ((وقبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد لسعادته ومن رده قلب شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غِبَّ ذلك ولو بعد حين، ومن خذل بترك حرمة الشيخ فقد أظهر رقم شقاوته، وذلك لا يخطئ))، ص184، ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فهذا أبو يزيد يقول: ((من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان))، ص181، ((ويجب على المريد أن لا يخالف شيخه في كل ما يشير عليه لأن الخلاف للمريد في ابتداء أمره عظيم الضرر لأن ابتداء حاله دليل علة جميع عمره، ومن شرطه أن لا يكون له بقلبه اعتراض على شيخه، فإذا خطر ببال المريد أن له في الدنيا والآخرة قدراً أو قيمة، أو على بسيط الأرض أحداً دونه، لن يصح له في الإرادة قدم، لأنه يجب أن يجتهد ليعرف ربه، لا ليحصل لنفسه قدراً، ثم عليه حفظ سره حتى عن ذرة إلا عن شيخه، ولو كتم نفساً من أنفاسه على شيخه فقد خانه في حق صحبته، ولو وقع عليه مخالفة فيما أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت، ثم يستسلم لما يحكم به عليه شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته، إما بسفر يكلفه أو أمر ما يراه، ولا يصح للشيوخ التجاوز عن زلات المريدين لأن ذلك تضييع لحقوق الله تعالى، ومالم يتجرد المريد عن كل علاقة، لا يجوز لشيخه أن يلقنه شيئاً من الأذكار، بل يجب أن يقدم التجربة له، فإذا أشهد قلبه للمريد بصحة العزم فحينئذ يشترط عليه أن يرضى بما يستقبله في هذه الطريقة من فنون تصاريف القضاء، فيأخذ عليه العهد بأن لا ينصرف عن هذه الطريقة بما يستقبله من الضرر والذل والفقر والسقام والألم، وأن لا يحتج بقلبه إلى السهولة، ولا يترخص عند هجوم الفاقات ولا يؤثر الدعة ولا يستشعر الكسل، فإن وقفة المريد شر من فترته، والفرق بين الفترة والوقفة أن الفترة رجوع عن الإرادة وخروج منها، والوقفة سكون عن السير باستجلاء حالات الكسل، وكل مريد وقف في ابتداء إرادته لا يجيء منه شيء، فإذا جربه شيخه فيجب عليه أن يلقنه ذكراً من الأذكار على ما يراه شيخه، فيأمر أن يذكر ذلك

الاسم بلسانه ثم يأمره أن يسوي قلبه مع لسانه، ثم يقول له: اثبت على استدامة هذا الذكر كأنك مع ربك أبداً بقلبك، ولا يجري على لسانك غير هذا الاسم ما أمكنك، ثم يأمر أن يكون أبداً في الظاهر على الطهارة وأن يكون نومه إلا غلبة، وأن يقلل من غذائه على التدريج شيئاً بعد شيء حتى يقوى على ذلك، ولا يأمره أن يترك عادته بمرة، ثم يأمره بإيثار الخلوة والعزلة))، ص112.

والمريد، في جميع الأحوال، لا يجوز له أن ينتسب لغير مذهب التصوف، يقول القشيري في وصيته للمريدين: يقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب من ليس من هذه الطريقة، فإن هؤلاء حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد، وقواعد مذاهبهم أقوى من قواعد كل مذهب، والناس إما أصحاب النقل والشرع وإما أصحاب العقل والفكر، وشيوخ هذه الطريقة ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب فهو لم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود، فلهم من الحق سبحانه موجود فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال.

ولم يكن عصر من العصور في مدة الإسلام إلا فيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم، فهذا أحمد بن حنبل كان عنده الشافعي عنهما فجاء شيبان الراعي فقال أحمد: ((أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا نقصان علمه، ليشتغل بتحصيل بعض العلوم، فقال الشافعي: لا تفعل فلم يقتنع فقال لشيبان: ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها، ما الواجب عليه يا شيبان؟، فقال شيبن: يا أحمد هذا قلب غفل عن الله تعالى، فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه، فغشي على أحمد، فلما أفاق قال له الشافعي: ألم أقل لك لا تحرك هذا! وشيبان الراعي كان أمياً منهم، فإذا كان الأمي منهم هكذا فما الظن بأئمتهم))!.

وهكذا فإذا كان أصول هذه الطائفة أصبح الأصول هذه الطائفة أصح الأصول، ومشايخهم أكبر المشايخ، فالمريد الذي له إيمان بهم، إن كان من أهل السلوك والتدرج إلى مقصدهم، فهو يساهمهم فيما اختصوا به من مكاشفات الغيب، فلا يحتاج إلى التطفل على من هو خارج عن هذه الطائفة، وإن كان يريد الاتباع، ليس بمستقبل حاله، ويريد أن يعرج في أوطان التقليد إلى أن يصل إلى التحقيق، فليقلد سلفاً وليجر على طريقة هذه الطبقة فإنهم أولى به من غيرهم، ص 181-182.

وإذا عرض للمريد أمر يحتاج فيه إلى رأي الفقهاء فليأخذ بالرأي الأحوط الذي لا رخصة فيه، فإن الرخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال، وهؤلاء الطائفة ليس لهم شغل سوى القيام بحقه سبحانه، ولهذا قيل إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة فقد فسخ عقده مع الله تعالى ونقض عهده فيما بينه وبين الله تعالى.

ومن آداب صحبة المريد للشيخ أنه لا يسافر إلا بإذنه: ((ومن آداب المريد بل فرائض حاله أنه يلازم موضع إرادته الشيخ ولا يسافر قبل أن تقبله الطريق وقبل الوصول بالقلب إلى الرب، فإن السفر للمريد في غير وقته سم قاتل، ولا يصل أحد منهم إلى ما كان يرجى له إذا سافر في غير وقته، وإذا أراد الله بمريد خيراً أثبته في أول إرادته، وإذا أراد الله بمريد شراً رده إلى ما خرج عنه من حرفته أو حالته، وإذا أراد الله بمريد محنة شرده في مطارح غربته))[1] ، ص 181-183.

وعلى المريد أن لا يخالف أحداً من أصحابه: ((وإذا توسط المريد جميع الفقراء والأصحاب في بدايته فهو مضر له جداً، وإن امتحن واحد بذلك فليكن سبيله احترام الشيوخ والخدمة للأصحاب وترك الخلاف عليهم والقيام بما فيه راحة

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 451.

فقير، والجهد أن لا يستوحش منه قلب شيخ، ويجب أن يكون في صحبته مع الفقراء أبداً خصمهم على نفسه، ولا يكون خصم نفسه عليهم، ويرى لكل واحد منهم عليه حقاً واجباً ولا يرى لنفسه واجباً على أحد، ويجب أن لا يخالف المريد أحد، وإن علم أن الحق معه يسكت ويظهر الوفاق لكل واحد، وكل مريد يكون فيه ضحك ولجاج ومماراة استشرائه وانتشاره، نقصد بذلك ما يعبرون عنه ب صحبة الأحداث، يقول القشيري: ومن أصعب الآفات في هذه الطريقة صحبة الأحداث، ومن ابتلاه الله بشيء من ذلك فبإجماع الشيوخ: ذلك عبد أهانه الله عز وجل وخذله، بل عن نفسه شغله، ولو بألف ألف كرامة أهله، وهب أنه بلغ رتبة الشهداء، لما في الخبر تلويح بذلك، أليس قد شغل ذلك القلب بمخلوق؟ وأصعب من ذلك: تهوين ذلك على القلب حتى يعد ذلك يسيراً))، ص184.

يقول بلاثيوس: ((وكل القواعد التي يضعها ابن عربي لتنظيم الإرادة تتعلق بحياة الجماعة، وبالمشرق أكثر منها بالأندلس، حيث كانت إرادة الشيخ الحرة هي التي تملي على المريد القواعد الخاصة التي يجب عليه اتباعها، فإذا قبل المريد في الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطلقة وقد كانت لكل مريد خلوة خاصة به في الخانقاه لا يخرج منها إلا بإذن الشيخ في كل أمر، كما كان يحرم على المريدين الاتصال فيما بين بعضهم بعض إلا في حضور الشيخ أو في الأعمال الجماعية، وقد رتب ابن عربي الأعمال التي تملأ أوقات الجماعة، كما يلي: وقت للطعام وآخر للعبادات وآخر للأذكار وآخر للدراسة...إلخ)).

ويخبرنا ابن عربي أن من الكتب التي كان يقرأها المريدون رسالة القشيري ورسائل المحاسبي، وإن الشيخ يقوم بشرح هذه النصوص فضلاً عن تقرير مبادئ الطريقة

وتعاليمها وطقوسها[1]، وما يتبقى من وقت بعد هذا النظام المعلوم، كان يقضيه المريدون في خلواتهم الخاصة في رياضات ومجاهدات وذكر منفرد حسب ما يقرره الشيخ، أما المريدون الذين كانوا يعملون، خُدَّمًّا فقد كانوا يقضون فراغهم في الخدمة المنزلية من طبخ وغسيل... إلخ.

أما عن السلوك الذي ينبغي للشيخ أن يلتزم به إزاء مريديه فابن عربي ينصح الشيخ بالطعام في خلوته حتى يتجنب ألفة المريدين، ولذلك كان على خادمه الخاص، وهو أحد المريدين، أن يقوم بإحضار الطعام إليه ويتركه في صمت أمامه، ثم يقف خلف الباب حتى يفرغ الشيخ من طعامه، فيدخل ويأخذ الباقي منه ويأكله إن أمره بذلك، وكان هذا المسلك معرضاً للمساوئ التي اتهم ابن عربي نفسه بها: ((ذلك أن الشيوخ كانوا أحياناً يؤثرون أنفسهم بأطعمة أشهى من الطعام الخشن الذي تتناوله سائر الجماعة، ولم يكن لهم، دون إذن سابق من الشيخ، أن يغسلوا ثيابهم أو يصففوا شعورهم أو يصلحوا لحاهم أو يحلقوها، ولا أن يقصوا شعورهم وأظافرهم، وكان ابن عربي وهو صاحب هذا التحريم للتنعم يشكو من اهتمام الصوفية المشرق اهتماماً بالغاً بتصفيف لحاهم))[2].

وينبغي على الشيخ أن يمتنع من كل رفع للكلفة بينه وبين المريدين، وحتى في أكله ونومه، ينبغي عليه أن يحتاط حتى لا يطلعوا عليه، ولا يجوز لأحد زيارة

---

[1]- ابن عربي: رسالة الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط، طبع استنبول سنة 1315 هـ، ص 86-90-87 أيضاً: (رسالة القدس)، بند 257 نفس المعطيات السابقة وانظر د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 453.

[2]- ابن عربي: رسالة الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط، ص92،99،106،109 (رسالة القدس) التدبيرات، ص 228،232، المعطيات.

الشيخ في خلوته الخاصة إلا خادمه، وحتى هذا عليه أن يطلب الإذن في كل مرة حتى لا يفاجئه في مباذله الخاصة وغير المتفقة مع سمت الشيخ، وكان على الخادم، وهو يسهر على نوم الشيخ، أن يرقد بالقرب من الخلوة وراء الباب، إذ قد يحتاج إليه في خدمته، وكان المريدون يؤيدون مظاهر التجلية هذه، وإذا نودوا امتثلوا باحترام لتلقي إرشادات الشيخ وأوامره، ولم يكن أحد يدخل إلا بعد استئذانه، فإذا دخل قبل يده ووقف في خشوع أمامه خفيض الرأس، وإذا أمره الشيخ بالجلوس جلس خارج الحصيرة التي يجلس عليها وفي موقف العبد المتأهب في كل لحظة للنهوض إذا أمر بذلك سيده.

ويلخص بلاثيوس مدى سلطة الشيخ على المريدين بالقول: ((والسمعة التي تختم كل هذا التنظيم الدقيق والتي تلخص وتفسر روحه على نحو رائع هي، أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يومياً إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضراً))[1].

ولا نملك إلا أن نتذكر أمرين: أولهما هيمنة القيم الكسروية على علاقة الشيخ بالمريد، والثاني أننا هنا فعلاً إزاء ملوك الآخرة، في الدنيا قبل الأخرى!.

ومن الشيخ والمريد ننتقل إلى الولاية، وإلى الإمامة العظمى في الدولة الروحانية الصوفية، والولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/الإمامة عند الشيعة، مما يجعل الولاية الصوفية، ذا أهمية بالنسبة لموضوعنا هنا هو القيم التي يبشر بها ويكرسها، وهي القيم الكسروية نفسها التي تنبتها الشيعة بجميع طوائفها وألبستها لباساً إسلامياً، وتمكن العرفان الصوفي من اكتساح الدائرة البيانية باسم

[1] - ميغل أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ص 133-144، وانظر د. الجابري العقل الأخلاقي العربي، ص 454.

التصوف مطلقاً أو التصوف السني، وقد مكنه من إنشاء امبراطورية روحية عبر العالم الإسلامي كله، كانت تقدم نفسها على أنها البديل الحقيقي و الصحيح لدولة أهل السنة، أما الشيعة فلم يكن في دولتهم لمثل هذه الامبراطورية الروحية الصوفية، لأن الدولة الشيعية هي أصلاً امبراطورية روحية.

وهذا الغزو العرفاني لدائرة البيان، كان لابد أن ينعكس أثره على الطرف الغازي نفسه، وهذا ما حصل بالفعل، فلقد خضعت فكرة الولاية لمقولات الفكر السني، وقوالبه عندما تبناها المتصوفة السنيون وأخذوا يعملون على تأسيس مشروعيتا داخل الحقل المعرفي البياني نفسه، وذلك بتبني نمط آخر من التأويل غير التأويل الشيعي جعلهم يدخلون كطرف داخل دائرة الكلام السني: يتبنون إشكالياته ويوظفون مفاهيمه وآلياته المعرفية لصالح قضيتهم كما تفعل الأطراف الأخرى من المتكلمين البيانيين.

تجمع المصادر على أن أول من تكلم من المتصوفة في الولاية هو أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي/المتوفي سنة 285هـ/، صاحب كتاب **ختم الأولياء**، كان الترمذي، كما يقول الهجويري، واحداً من أئمة وقته في جميع علوم الظاهر والباطن، وله تصانيف ونكت كثيرة، وكانت قاعدة كلامه وطريقه على الولاية، وكان يعبر عن حقيقتها وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها، وسرعان ما غدت الولاية بعده قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة كما يقول الهجويري.

ولقد كان من الطبيعي أن يبدأ العرفانيون الإسلاميون، من غير الشيعة كلامهم على الولاية بالعمل على تأسيسها شرعاً وذلك بالتماس سند لها من القرآن والسنة، وقبلهما من اللغة العربية ذاتها، الإطار المرجعي الأول للعقل العربي بيانياً كان أو عرفانياً، في هذا الإطار نجد الهجويري على الرغم من أنه ألف كتابه

بالفارسية، ينطلق في إثبات الولاية من الرجوع إلى المعاني اللغوية لكلمة ولي العربية، فيقول: أما الولاية بفتح الواو فهي حقيقة اللغة بمعنى النصرة، والولاية بكسر الواو فهي الإمارة، وكلتاهما مصدر ولي والولاية أيضً: الربوبية، ومن ذلك أن الله تعالى قال: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً﴾ الكهف/**44**، لأن الكفار يتولونه ويرجعون إليه ويتبرأون من معبوداتهم، والولاية أيضاً بمعنى المحبة[1].

وهناك آيات كثيرة ترد فيها كلمة ولي وأولياء و ولاية مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ المائدة/**55**، وقوله: ﴿وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً﴾ الكهف/**17**، وقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ التوبة/ **71**.

وإذا كانت هذه الآيات لا تحمل بالضرورة كل المضامين التي حملها الصوفية لمفهوم الولاية عندهم، فالحديث التالي الذي يرويه المتصوفة، وكذلك كتب الحديث المشهورة، يكاد ينطق بما يريدون، يقول الحديث: إنّ مِنْ عِبَادي لَعِبَادًا يَغْبِطُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالشُّهَدَاءُ، قِيلَ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللّه؟ لَعَلَّنَا نُحِبُّهُمْ، قَالَ: هُمْ قَوْمٌ تَحَابُّوا بِرُوحِ اللّه عَلَى غَيْرِ أَمْوَالٍ، وَلَا أَنْسَابٍ، وُجُوهُهُمْ نُورٌ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، لَا يَخَافُونَ إِذَا خَافَ النّاسُ، ثم تلا النبي قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّه لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ يونس/**62**.

وهناك حديث آخر ترويه كتب الحديث فضلاً عن المتصوفة يمنح الأولياء نوعاً خاصاً من الحصانة، يقول الحديث: من آذي لي ولياً فقد استحق محاربتي، وفي

---

[1]- د. الجابري العقل الأخلاقي العربي، ص 443-444و454.

رواية أخرى: ((من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وفي رواية ثالثة: من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة)).

ويعلق الهجويري على هذه الأحاديث فيقول: ((والمراد من هذا هو أن تعر أن لله عز وجل أولياء قد خصهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعلة وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من آفات الطبع وخلصهم من متابعة النفس، فلا هم لهم سواه ولا أنس إلا معه، وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية، وهم موجودون وسيبقون بعد هذا إلى يوم القيامة، لأن الله تعالى شرف هذه الآية على جميع الأمم وضمن أن يحفظ شريعة محمد ﷺ))، ص446، ثم يضيف: ((وما دام البرهان الخيري والحجج العقلية موجودة اليوم بين العلماء فيلزم أن يكون البرهان العيني «العياني، العرفاني» موجوداً بين الأولياء وخواص الله تعالى، فالله تعالى قد أبقى البرهان النبوي إلى اليوم وجعل الأولياء وسبب إظهاره لتكون آيات الحق، وحجة صدق محمد عليه السلام ظاهرة دائماً))[1].

ومعنى ذلك أن الأولياء أصبحوا ضروريين للإسلام، وللمسلم أن يتساءل ألم يكن الإسلام قبل ظهورهم أنقى وأقوى وأظهر، ورقعته أوسع وحضارته أكثر ازدهاراً؟ أليس عصر الانحطاط مرتبط تاريخياً بظهور نظام الأولياء؟.

ولنتساءل: كيف نميز الولي من غيره؟ وكم هو عدد الأولياء؟ يجيب الهجويري: ((أما صفتهم وعددهم فمنهم أربعة آلاف وهم المكتومون ولا يعرف أحدهم الآخر، ولا يعرفون أيضاً جمال حالهم، وهم في كل الأحوال مستورون من أنفسهم ومن الخلق، وإذا سألناه: إذا كانوا مستورين عن الخلق ولا يعرف أحدهم الآخر؟ فكيف

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 446-447 و ص 456.

عرف أن عددهم أربعة آلاف؟ أجاب: والأخبار واردة بهذا وناطقة به أقوال الأولياء، وقد صار الخبر في هذا المعنى عياناً لي والحمد لله))!.

ويضيف: ((أما أهل الحل والعقد وقادة حضرة الحق جل جلاله فثلاثمائة يدعون الأخيار، وأربعون آخرون يسمون الأبدال، وسبعة آخرون يقال لهم الأبرار، وأربعة يسمون الأوتاد، وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء، ووحد يسمونه القطب والغوث))[1]،ص 447-448، فيتصلون و يتواصلون بـ الروح، فالأمر يتعلق بـإمبراطورية روحية على مستوى العرفان، ولكنها مادية على صعيد التنظيم والاستقطاب ومنح الولاء للحاكم أو سحبه عنه!.

الولاية، إذن، ضرورية لبقاء هذه الأمة وحفظ دينها، لأنها ثالثة البراهين التي لابد منها لبقاء آيات الله ظاهرة، وحجة صدق نبيه محمد قائمة البرهان الخبري وقوامه البيان، بيان الكتاب وبيان السنة، و البرهان العقلي وقوامه الحجج العقلية، حجج المتكلمين التي تعتمد الاستدلال بالشاهد على الغائب أساساً، ثم البرهان العياني المظهر لـ البرهان النبوي.

ولما كان هذا الأخير يقوم على المعجزة أساساً، فإن برهان الأولياء، اذي هو استمرار له، يقوم هو الآخر على ما هو من جنس المعجزات، أي على الكرامات، ومن هنا ستصبح الولاية الصوفية تعني ليس فقط العرفان بل أيضاً الكرامة: الأولى استمرار للنبوة كوحي، والثانية استمرار للنبوة كمعجزة، وكما أن المعجزة بالنسبة للنبي هي علامة صدقه فكذلك الكرامة: هي علامة ولاية الولي وصدقه.

---

[1]- انظر تقسيمات أخرى في كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، وفي تعريفات الجرجاني، ومحمد بن علي الفاروقي **التهاوني**: كشاف إصلاحات الفنون والعلوم.

يجمع المتصوفة الإسلاميون على ترتيب الأولياء بعد الأنبياء، ولكن تمييزهم بين النبي والرسول ﷺ يعود بهم إلى نوع من المساواة، بل المطابقة بين الولاية والنبوة على الرغم من حرصهم، وخاصة السنيين منهم، على مراقبة خطابهم بصورة يبدو معها، على مستوى التعبير، أن مرتبة الأنبياء أشرف وأعلى من مرتبة الأولياء، وهذا ما يتم إبرازه خصوصاً عندما يتعلق الأمر بـ الرد على المخالفين، وفي هذه الحالة تتحول الرقابة إلى عنف سجالي، هكذا يقرر الهجويري، وهو من المتصوفة السنيين، أولوية الأنبياء وأفضليتهم على الأولياء، بعبارات يبدو فيها الحرص على الرقابة واضحاً، يقول: ((اعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم، والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية الولاية بداية النبوة، وجميع الأنبياء أولياء، ولكن لا يكون من الأولياء نبي، والأنبياء متمكنون في نفي الصفات البشرية والأولياء عارية، وما يكون لهذا الفريق حالاً طارئة يكون لذلك الفريق مقاماً، وما يكون مقاماً لهذ الفريق يكون لذلك الفريق حجاباً، ولا يختلف في هذا أي أحد من علماء السنة ومحققي هذه الطريقة))[1].

إن الطابع السجالي في هذه العبارات واضح، والهجويري نفسه يؤكد ذلك حينما يستثني من الإجماع الذي يقرر أفضلية الأنبياء على الأولياء طائفتين تقولان بالعكس: إن الأولياء أفضل من الأنبياء، إحدى هاتين الطائفتين فريق من الحشوية وهم مجسمة أهل خراسان وثانيتهما فريق آخر من المشبهة الذين ينتمون إلى هذه الطريقة ويجيزون حلول ونزول الحق في جسم العبد بمعنى الانتقال، ويقولون بجواز التجزئة على ذات الباري تعالى.

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 474.

ويبدو من خلال كلام الهجويري نفسه أن الذين قالوا بأفضلية الأولياء على الأنبياء كانوا يحاجون المتصوفة السنيين لنفس منطقهم، وذلك أن هؤلاء كانوا يقولون بأفضلية الأولياء على الملائكة، والهجويري نفسه يقرر ذلك بصراحة وتأكيد، فيقول: ((يتفق أهل السنة والجماعة وجمهور مشايخ الصوفية على أن الأنبياء والمحفوظين من الأولياء أفضل من الملائكة، مستدلين على ذلك بأن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم، الشيء الذي يعني في نظرهم أنه من الضروري أن يكون حال المسجود له أعلى من حال المساجد))[1].

وبناء على هذا يقول خصوم هؤلاء، إلزاماً لهم بنفس منطقهم، إذا كان الأولياء أفضل من الملائكة فلا بد أن يكونوا أفضل من الأنبياء، لأن العادة قد جرت بأنه إذا جاء رسول من ملك إلى شخص فلابد أن يكون المبعوث إليه أفضل منه مثلما أن الأنبياء أفضل من جبريل، إذ هو مجرد مبعوث إليهم، وبما أن الأنبياء إلى مبعوثون إلى الأولياء فالمماثلة، المنهج الاستدلالي المفضل لدى العرفانيين جميعهم، تقضي أن يكون الأولياء أفضل من الأنبياء، ويتصدى الهجويري لهذا البرهان الذي تقيمه هذا المماثلة بالإتيان بمماثلة أخرى تقيم البرهان على صحة العكس.

يقول: ((ونقول لهم إذا أرسل ملك رسولاً إلى شخص وجب أن يكون المرسل إليه أفضل، كما أرسل جبريل إلى الرسل وكانوا كل منهم أفضل منه، ولكن حين يكون الرسول إلى جماعة أو قوم فلا محالة أن يكون الرسول ﷺ أفضل من تلك الجماعة، كالأنبياء، عليهم السلام من الأمم))[2]، على أن «الأفضلية»، التي يخص بها المتصوفة السنيون، الأنبياء على الأولياء لا تعدو أن تكون مجرد أفضلية

---

[1]- المرجع السابق، ص 477.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 475.

وظيفية، إذا صح التعبير، إذ هي مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء، على الأقل في المنظور الإسلامي البياني، كمشاهدة الله والمعراج والعصبة والإتيان بالمعجزات، وهكذا فبالاستناد على القول بأن مرتبة الأنبياء أفضل من مرتبة الأولياء يمرر المتصوفة السنيون القول بأن الأولياء يشاهدون الله، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الأولياء حين يصلون إلى النهاية يخبرون عن المشاهدة ويخلصون من حجاب البشرية، وإن كانوا عين البشر، بينما أن أول قدم للنبي تكون في المشاهدة، وبعبارة أخرى: المشاهدة تكون للأنبياء منذ البداية بينما لا تكون للأولياء إلا عند نهاية طريقهم، وعلى الرغم من أن الهجويري يضخم الفرق بين الحالتين فيقول: ((ومادامت بداية هذا نهاية ذلك فإنه لا يمكن أن يقاس هذا بذاك، على الرغم من هذا التضخيم فإن ادعاء المشاهدة للأولياء، ولو في النهاية، يفتح الباب أمام القول باكتساب النبوة، ويصبح الفرق حينئذ بين النبي والولي أن الأول نبي بالفطرة والثاني نبي بالاكتساب، وتلك نتيجة قبلها بعضهم صراحة، وسكت عنها آخرون، بينما رفضها فريق منهم)).

وكما يمرر المتصوفة السنيون مسألة المشاهدة على جسر أفضلية الأنبياء على الأولياء التي يتمسكون بها، من أجل وظيفتها كما بينا، يمررون عبر الجسر نفسه القول بـ معراج الأولياء، ومع التنصيص على أفضلية الأنبياء في هذا المجال كذلك، يقول الهجويري: ((والمعراج عبارة عن القرب، فمعراج الأنبياء يكون من وجه الإظهار بالشخص والجسد ومعراج الأولياء يكون من وجه الهمة[1]، والأسرار، ويكون ذلك بأن يجعل الولي مغلوباً في حالة حتى يسكر، وعندئذ يغيب عنه سره في الدرجات ويزين بقرب الحق الله وعندما يعود إلى حال الصحو تكون تلك

[1]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 471.

البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه ويحصل له عما علمها، ثم يضيف: فالفرق كبير بين شخص يحمل شخصه إلى حيث يحمل فكر الآخر))[1].

وهذا الفرق الكبير هو نفسه الذي يسمح بالقول بنوع من العصمة للأولياء، وبما أن مسألة العصمة مسألة متعددة الأبعاد بهذا الشكل فلقد لجأ المتصوفة السنيون إلى توظيف كلمة حفظ، تجنباً للبعدين الأول والثاني، فقالوا الأنبياء معصومون والأولياء محفوظون، يقول القشيري: ((والفرق بين المحفوظ والمعصوم أن المعصوم لا يثلم بذنب البتة والمحفوظ قد تحصل به هنات، وقد يكون له في الندرة زلات، ولكن لا يكون له أسرار، وغير أن هذا التمييز الذي يلح عليه القشيري سرعان ما يتخطاه ويقفز عليه فيقول: ولا يكون ولياً إلا إذا كان موفقاً لجميع ما يلزم من الطاعات معصوماً بكل وجه من الزلات[2]، ويؤكد في مكان آخر: واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة من المعاصي والمخالفات))[3].

وبخصوص الكرامات يستعين المتصوفة السنيون في إثباتها للأولياء بأصلين من الأصول البيانية أبرزناهما في الجزء الثاني من هذا الكتاب، هما مبدأ التجويز من جهة وسلطة التواتر من جهة أخرى، ولكن مع الاحتفاظ دوماً بالجسر المذكور، جسر أفضلية الأنبياء على الأولياء في هذا المجال كذلك يقول القشيري: ((وظهور الكرامات على الأولياء جائز، والدليل على جوازه، أنه أمر موهوم «متصور» حدوثه في العقل، لا

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 208.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف.

[3]- المرجع السابق ص 208، وانظر د. الجابري: د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص459.

يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدوراً للّه سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله)).

ولكن القشيري الذي يعرف عدم وثاقة دليله يترك حجة العقل ليلتجئ إلى – التواتر- إنقاذاً لدعواه فيقول: ((وبالجملة فالقول بجواز ظهورها الكرامة على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة المتصوفة، ولكثرة ما تواتر بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء، في الجملة، علماً قوياً انتفى عنه الشكوك[1]، ويبقى السؤال: ومتى كان إجماع المتصوفة وهم فرقة من الفرق وتواتر الحكايات مصدراً للعلم القوي الذي تنتفي به الشكوك))؟!.

على أن الولاية ليست مختصة بالكرامة وحدها، بل هي مختصة كذلك بالحرية فما معنى الحرية هنا؟ يجيب الهجويري: ((إن الأولياء قد تحرروا من مشقة المجاهدة، يقول: وهم لا يستعملون الفناء والبقاء في درجات كمال أهل الولاية، لأنهم تحرروا من مشقة المجاهدة وضرجوا من قيد المقامات وتغير الأحوال، ووصلوا إلى إدراك الطلب ورأوا جميع المرئيات بالعين وسمعوا جميع المسموعات بالأذن وعرفوا جميع المعروفات بالقلب وأدركوا جميع المدركات بالسر، ورأوا في إدراكها أفة إدراكها وأعرضوا عنها بالجملة، وغنى القصد في المراد، وبلغوا الطريق فسقطت الدعوى وانقطعت عن المعنى، وصارت الكرامات حجاباً والمقامات غاشية، ولبست الأهوال لباس الآفة، وبقوا في عين المراد بلا مراد من المراد، وسقط المشرب من الكل وصار الأنس بالمستأنسات عذراً))، ص482.

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 457-459.

لقد انتقلوا بـ الحرية التي بلغوها، من فناء الأخلاق إلى أخلاق الفناء: إلى إسقاط التكاليف الشرعية[1]؟.

فناء الأخلاق:

لم يكن فناء المريد في الشيخ هدفاً في ذاته، فالشيخ ليس سوى مرشد ومعلم، أما الهدف الحقيقي للمريد فهو الوصول إلى مرحلة الكشف، وهي مرحلة لا تتم إلا بـ الفناء في الحضرة الإلهية وسنركز على عملية الإفناء التي يمارسها المريد على أخلاقه البشرية وهي جوهر آداب السلوك ويطلق عليها المتصوفة اسم المجاهدة أو الرياضة، فما المقصود، وما هو موضعها وآلياتها؟.
المقصود بالرياضة والمجاهدة في لغة المتصوفة هو: مخالفة النفس ولكن ما معنى النفس عندهم؟.

يقول القشيري: ((نفس الشيء في اللغة وجوده، وعند القوم المتصوفة ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب البدن الموضوع، إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولاً فيه علة، مرض من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله، وهذه صنفان: أحدهما يكون كسباً له كمعاصيه ومخالفاته، والثاني أخلاقه الدنيئة، فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر العادة و القسم الأول من أحكام النفس ما نهى عنه الشرع نهي تحريم أو نهي تنزيه، وأما القسم الثاني فسفساف الأخلاق والدنيء منها، مثل الكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق المذمومة[2]، ثم يضيف: ومعالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها، أتم من مقاساة

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 460.
[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 461.

الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات التي تتضمن سقوط القوة، وإن كان ذلك أيضاً من جملة ترك النفس))[1].

وإذا كان معنى النفس ينصرف إلى الأخلاق المذمومة فأين تقع الأخلاق الحميدة؟ يجيب القشيري: ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب البدن هي محل المعلولة –المذمومة–، كما أن الروح لطيفة في هذا القالب هي محل الأخلاق المحمودة، فتكون الجملة مسخراً بعضها البعض والجميع إنسان واحد[2].

وهذا ما يؤكده الهجويري حينما يميز في الإنسان بين ثلاثة أجزاء: يقول: ((وأما المحققون في الإنسان عندهم مركب من ثلاثة معان: الأول الروح، والثاني النفس، والثالث الجسد، ولكل عين من هذه صفة تقوم بها: ففي الروح العقل، وللنفس الهوى، وللجسد الحس))[3]، وهذا التقسيم غريب بعض الشيء ومدعاة للالتباس، ذلك أن المطابقة بين الروح والعقل ليست من الوضوح بمثل المطابقة بين النفس والهوى، وبين الجسد والحس، فمعنى الروح غير معنى العقل، في الفكر القديم نفسه، فالروح عندهم يحيل إلى الحياة لا إلى العقل، فالإنسان في النوم تبقى فيه روحه ولكن لا ينسب إليه العقل، ويشيرون كذلك إلى الأحمق والمجنون والصبي فهؤلاء جميعاً تكون لهم أرواح ما داموا أحياء ولكن لا ينسب إليهم العقل، بل يعرفون بغياب العقل.

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 44.

[2]- المرجع السابق، ص 44-45.

[3]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 430.

على أن هذا الاتجاه إلى عزل عن العقل والمطابقة بين العقل والروح يمكن فهمه من منظور أن المجاهدة الصوفية هدفها الأول قهر النفس وإفناؤها، فهي عدو الإنسان، أقرب أعدائه إليه، وبما أن كل فناء يحل مكانه بقاء، كما سنرى بعد، فإن فناء النفس يلزم عنه بقاء مقابلها وهو القوة التي تقمعها بوصفها هوى، وهي قوة العقل، وبما أن التصوف نزعة روحية فإن ما به يبقى المريد بعد إفناء نفسه هو الروح، وإنما أقحم العقل هنا لأن عملية الإفناء، أي قمع النفس، إنما يقوم بها العقل، خصوصاً وهو يفيد معنى الربط من عقلت الناقة، أما الروح فلا تفيد هذا المعنى وإنما تحيل عندهم إلى الحياة وحدها.

أما حصر النفس في الهوى ففيه نظر، ودائماً حسب الفكر القديم الذي كان سائداً زمن المؤلف، فالنفس توصف بالصفات المحمودة وبالصفات المذمومة، وهذه الأخيرة هي وحدها الصادرة عن الهوى، ولعل هذا اللبس الذي يكتنف حصر النفس في الهوى، هو ما جعل الهجويري يتراجع قليلاً فيوسع من حقيقة هذا الأخير، يقول: الهوى عند جماعة عبارة عن أوصاف النفس، وعند آخرين عبارة عن إرادة الطبع المتصرف والمدبر للنفس، كالعقل من الروح، ثم يربط بين الروح والعقل من جهة والنفس والهوى من جهة أخرى فيقول[1]: ((وكل روح لا تكون في بنيتها قوة من العقل تكون ناقصة: فنقص الروح نقص القربة من الله، ونقص النفس، هو عين القربة لأن نقص النفس معناه نقص الهوى، فمن يتبع دعوة العقل يصل إلى الإيمان والتوحيد، ومن يتبع دعوة الهوى يصل إلى الضلالة والكفران، فالهوى حجاب الواصلين ومركب المريدين ومحل إعراض الطالبين، والعبد مأمور بمخالفته ومنهي عن ركوبه.

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 462.

الهوى هو أوصاف النفس المذمومة، أو هو المحرك لتلك الأوصاف داخلها، وهو قسمان، الأول: هوى اللذة والشهوة، والثاني هو الجاه والرئاسة، وهذا الأخير أشد خطورة في نظر الهجويري، ذلك أن من يتبع هوى اللذة يكون في الحانات ويكون الخلق آمنين فتنته، أما من يتبع هوى الجاه والرئاسة ويكون في الصوامع والدويرات الأدية فهو فتنة للخلق، لأنه ضل الطريق وقاد الخلق أيضاً إلى الضلالة))[1].

وواضح أن هوى الجاه والرئاسة صادر عن الرغبة في التفوق والاستعلاء على الأغيار، وهو لا يكون إلا لمن له هذا النوع من الطموح خطيراً وفتنة عندما يكون لرجل الدين لاحظ حضور القيم الكسروية: حراسة الدين!، وأما هوى الحظوة والشهوة وهو أظهر صفات النفس، فهو معنى مبعثر في كل أعضاء الآدمي، وجميع الحواس أبوابها، والعبد مكلف بحفظها جميعاً، ومسئول عن فعل كل منها[2].

واضح أننا إزاء تحلل يجد بنيته الأصلية في نظرية أفلاطون الأخلاقية القائمة على التمييز في النفس بين ثلاث قوى أو نفوس: الشهوانية، والغضبية، والناطقة العاقلة، ف هوى اللذة والشهوة يتعلق بالنفس الشهوانية، وهوى الجاه والرئاسة يتعلق بالنفس الغضبية، وقمع هذا وذاك من مهمة النفس العاقلة، غير أن الفرق كبير بين قمع الشهوة والغضب عند أفلاطون، وبين قمعهما عند المتصوفة، فهو يلح على أن يكون ذلك بدون شطط، لأن المطلوب هو تحقيق الاعتدال والتوازن في هذه القوى بقيادة العقل، وذلك هو العدالة، أما المتصوفة فيذهبون ب قمع النفس إلى

[1]- الهجويري، كشف المحجوب، دار النهضة العربية، بيروت 1980 ص 438.

[2]- المرجع السابق، ص 440.

أقصى حد، إلى تحقيق فناء صفاتها البشرية بحيث لا يبقى إلا الروح التي هي نفخة إلهية[1].

وهذا النوع من القمع الكلي الشامل يتطلب الإعراض عن كل ما يشد الإنسان «المريد» إلى قوى النفس تلك، أي كل ما يربطها بما هو دنيوي، وهذا لا يتحقق بسهولة، بل لابد من اجتياز مشاق وعقبات، وينقل القشيري عن إبراهيم بن آدم قوله: ((لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات: أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة، والثاني أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل، والثالث أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد، والرابع أن يغلق باب النوم وفتح باب السهر، والخامس أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت))[2].

كيف العمل لفتح هذه الأبواب وإغلاق ما يقابلها؟ وبعبارة أخرى، ما مضمون المجاهدات التي تتحقق بها أخلاق الفناء، وما طبيعة نظام القيم الذي تكرسه؟.

السبيل إلى ذلك أشبه بالمعراج، بل هو معراج معنوي حقيقي قوامه مراحل ودرج أو مقامات تتخللها وتصاحبها أحوال، فما المقامات وما الأحوال؟.

المقام بفتح الميم مصدر قام فهو بمعنى القيام، وهو أيضاً اسم مكان، مكان القيام، والمقصود هنا قيام المريد/السالك بما هو مطلوب منه وهو في طريقه إلى الوصال و الفناء، ويعتقد كثير من المؤلفين في التصوف أن فكرة المقام قد استقاها سلفهم من قوله تعالى على لسان جبريل: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 463.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 49.

الصافات/164، وعلى هذا الأساس يوزعون المقامات على الأنبياء ويسمونها بأسمائهم[1].

والحق أن فكرة المقام سابقة على الإسلام، فنحن نجدها في الموروث الصوفي الهرمسي بما ترجمته الحرفية درجة والجمع دَرَج، بمعنى درجات السلم، ويبدو أن مفهوم المقامات ترجم في أول الأمر بـ الدرج وهذا ما نجده عند أحد أوائل المتكلمين في المقامات من المتصوفة في الإسلام أبي سليمان الداراني المتوفى سنة 205 ه، فهو يعبر عن الفكرة تارة بلفظ الدرج وتارة بلفظ مقام، من ذلك قوله: ((ما من شيء من درج العابدين إلا ثبت، إلا هذا التوكل المبارك فإني لا أعرفه إلا كسام الريح ليس يثبت))[2].

وفي الوقت نفسه عاش المتصوف أحمد بن عاصم الأنطاكي الذي تحدث عن الدرجات التالية: اليقين والخوف، والرجاء، والحق، والصدق والإخلاص، والحياء، والشكر، والتوكل، والغنى، والفقر، والصبر، فبمعاناة هذه الدرجات يصل المريد[3].

ومهما يكن فالمقامات عبارة عن الصفات الخلقية التي يجتهد المريد في حمل نفسه عليها وتقمصها وهو يشق طريقه نحو غايته، نحو الفناء عن نفسه في الحق الله، ذلك أنهم قسموا آداب السلوك إلى الله، أي أنواع الرياضات والمجاهدات التي يمارسها المريد عن طريق تصفية نفسه وتطهيرها استعداداً للفناء وتلقي الكشف، إلى

---

[1]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 616.

[2]- انظر التفاصيل في: كتاب د. الجابري: بنية العقل العربي، خاتمة قسم العرفان.

[3]- ذكره د. علي سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ج3، ص243.

مراحل أطلقوا على كل مرحلة منها اسم مقام[1]، وخصوا كل مقام بنوع من المجاهدة والرياضة والسلوك مثل الورع والتوكل والصبر والزهد ... إلخ.

يقول القشيري: ((والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاسات تكلف، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك وهو مشتغل بالرياضة له، واشترطوا أن لا ينتقل المريد من مقام إلى الذي فوقه حتى يقضي حقه ويستوفي أحكامه))[2].

أما عدد هذه المقامات وترتيبها فذلك ما يختلف فيه المتصوفة والفرق الصوفية اختلافاً كبيراً منذ ما قبل الإسلام، ففي الفلسفة الدينية الهرمسية نجد من يجعلها سبعاً بعدد الكواكب السبع السيارة، ومن يجعلها إثنى عشر مقاماً بعدد البروج الفلكية، وقد رأينا في فكرة البددة عند الهنود ما يسمح بربط فكرة المريدين والمقامات بالأصل الهندي، أما المتكلمون[3] من المتصوفة فيكاد يختص كل منهم برأي عددها وترتيبها.

وإذا نحن تركنا جانباً أولئك الذين نفتقد نصوصهم من الذين ينسب إليهم مؤرخو التصوف الكلام في المقامات، وغضضنا الطرف كذلك عن نصوص المحاسبي الذي تكلم في مضمون المقامات على الجملة دون أن يستعمل هذا اللفظ، والذي ارتأينا إدراجه في مسار آخر غير الذي خصصنا له هذا الفصل، فالمؤلف الذي يفرض نفسه علينا كأول من قدم عن المقامات عرضاً منهجياً منظماً، حتى

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 464.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 32.

[3]- نذكر أننا نقصد بـ (المتكلمين) هنا أولئك الذي ألفوا في مسائل التصوف سواء منهم من كان صاحب مذهب وفرقة أو من كان مجرد مؤرخ وعارض.

غدا مرجعية أولى وأساسية في الموضوع، هو أبو طالب المكي/المتوفى سنة 386هـ/، وذلك في كتاب مشهور يحمل عنواناً ذا دلالة خاصة **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**[1] فالكتاب إذن في الآداب الصوفية عموماً، ومن جملتها تلك الخاصة بطريق المريد إلى مقام التوحيد وهي المقامات التي ينتقل عبرها إلى منتهى رحلته أو معراجه إلى الله مقام التوحيد، والتوحيد والفناء عندهم بمعنى واحد كما سنبين بعد، على أن الكتاب برنامج شامل للحياة، وبما أن كثيراً من بنود هذا البرنامج ما زالت تطبق جزئياً أو كلياً ليس من جانب المتصوفة وحدهم، بل عند عامة الذين يعتبرونها جزءاً من التدين الصحيح، فإننا نردها بنود هذا البرنامج فيما يلي:

يخصص أبو طالب المكي الفصول الأربعة من كتابه لذكر الآيات التي ورد فيها ذكر العمل من أجل الآخرة خاصة، وذكر أوراد الليل والنهار، وعمل المريد في اليوم والليلة، وما يستحب من الذكر وقراءة الآي والأدعية عمل المريد بعد صلاة الصبح، أوراد النهار والليل، ثم ذكر وقت الفجر ومعرفة الزوال وزيادة الظل ونقصانه بالأقدام[2]، وفضل الصلاة في الأيام والليالي، الوتر وفضل الصلاة بالليل، وما يستحب أن يقول العبد إذا استيقظ من نومه وفي يقظته عند الصبح، وتقسيم قيام الليل ووصف القائمين، وورد العبد من التسبيح والذكر والصلاة في اليوم والليلة وفضل صلاة الجماعة وذكر فضل الأوقات المرجو فيها الإجابة وذكر صلاة

---

[1]- محمد بن أبي الحسن علي بن عباس **أبو طالب المكي**: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار الفكر، عن طبعة مصر 1310، وبهامشه سراج القلوب وعلاج الذنوب لزين الدين علي المعيري، وحياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب لعماد الدين الأموي الآسنوي.

[2]- د. الجابري: بنية العقل العربي، ص 465.

التسبيح، ومعاملة العبد في التلاوة ووصف التالين حق تلاوته بقيام الشهادة، وشيء من تفسير غريب القرآن، والجهر بالقرآن، وما في ذلك من النية وتفصيل حكم الجهر والإخفاق، وذكر الليالي المرجو فيها الفضل المستحب إحياؤها وذكر مواصلة الأوراد في الأيام الفاصلة، والجمعة وهيئة آدابها والصوم وترتيبه ووصف الصائمين.

ثم ينتقل إلى محاسبة النفس ومراعاة الوقت، وماهية الورد للمريد ووصف حال العارف، وتعريف النفس وتعريف مواجيد العارفين، وذكر مشاهدة أهل المراقبة، ثم أساس المريدين، مراقبة المقربين، وأهل المقامات من المقربين وتمييزهم، وذكر خواطر القلب لأهل معاملات القلوب، يلي ذلك العلم وتفضيله وأوصاف العلماء، وبيان فضل علم الباطن على علم الظاهر والفرق بين علماء الدنيا وعلماء الآخرة، وذكر علماء السوء الآكلين بعلومهم الدنيا، ثم شرح مقامات اليقين وأحكام الموقنين وأصل مقامات اليقين التي ترد إليها فروع أحوال المتقين وهي تسعة.

بعد ذلك ينتقل شرح أركان الإسلام الخمس وآدابها، يلي ذلك الكلام في الإسلام والإيمان، والسنة وشرح فضائلها وجمل من آداب الشريعة، وشرح الكبائر وتفضيلها ومسألة محاسبة الكفار، والإخلاص وشرح البيان والأمر، ترتيب الأقوات بالنقصان منها أو بزيادة الأقوات، وكتاب **الأطعمة** وما يجمع الكل من السنن والآداب، ثم فرائض الفقر وفضائله ونعت عموم الفقراء وخصوصهم، وحكم المسافر والمقاصد في الأسفار، وحكم الإمام ووصف الإمام والمأموم، والأخوة في الله عزَّ وجل والصحبة ومحنة الإخوان، وأحكام المؤاخاة وأوصاف المحببين،

وذكر التزويج، في فعله وتركه، وذكر دخول الحمام والصنائع والمعايش والبيع والشراء، وتفضيل الحلال والحرام وما بينهما من الشبهات[1].

وسنرى في فصل لاحق جوانب أخرى بقلم المحاسبي الذي يشكل كتابه الرعاية لحقوق الله أحد المراجع الأساسية والرئيسية لأبي طالب المكي، أما في هذا الفصل فسنقتص على الجانب الذي يخص المقامات[2].

يجعل أبو طالب المكي المقامات تسعاً، وهو يرتبها كما يلي: التوبة، الصبر، الشكر، الرجاء، الخوف، الزهد، التوكل، الرضا، ثم المحبة.

أما الهجويري فيربطها بالأنبياء على الشكل التالي: مقام آدم التوبة، ومقام نوح الزهد، ومقام إبراهيم التسليم، ومقام موسى الإنابة، ومقام داود الحزن، ومقام عيسى الرجاء، ومقام يحيى الخوف، ومقام محمد الذكر[3]، ثم يؤكد أن هذا ليس على سبيل الحصر فإن جميع الأنبياء والرسل جاءوا لمائة وأربعة وعشرين ألف مقام وأكثر[4].

ويستهل أبو طالب المكي كلامه عن التوبة بالتمييز، في الآيات التي ورد فيها لفظ التوبة، بين البيان الأول من خطاب العموم، وذلك قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ **النور/ 31**، ويفسر الآية بقوله: ((معناه

---

[1]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج1، ص 3-4 والغزالي ضمن كتابه إحياء العلوم علوم الدين مادة قوت القلوب والرعاية لحقوق الله.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 466.

[3]- الهجويري: كشف المحجوب، ص616.

[4]- المرجع السابق، ص 616.

ارجعوا إليه من هوى نفوسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا ببغيتكم في المعاد وتسعدوا بدخول الجنة))، ويبين البيان الثاني من مخاطبة الخصوص وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ **التحريم/8**، ويشرح الآية كما يلي: فنصوحا من النصح... معناه: خاصة لله تعالى، أو أنها مجردة لا تتعلق بشيء ولا يتعلق بها شيء، وهو الاستقامة على الطاعة من غير روغان إلى معصية كما تروغ الذئاب، وأن لا يحدث نفسه بعودة إلى ذنب متى قدر عليه، ويضيف قائلاً: ففرض التوبة الذي لابد للتائب منه ولا يكون محقاً صادقاً إلا به: الإقرار بالذنب والاعتراف بالظلم ومقت النفس على الهوى وحل الإصرار الذي كان عقده على أعمال السيئات وإطابة غذاء طيب، حلال الغذاء بغاية ما يقدر عليه لأن الطعمة أساس الصالحين ثم الندم على ما فات من الجنايات[1]...إلخ.

هنا يخطر على الذهن السؤال التالي: بما أن التوبة هي أصلاً، توبة عن ذنب سبق اقترافه، فإنها لا تخص إلا أصحاب الذنوب، فكيف يمكن دعوة المسلم المؤمن الذي لم يقترف ذنباً إلا التوبة؟.

إن الآيات التي تدعو المؤمنين إلى التوبة كانت- حين نزولها – تخاطب أناساً كانوا قبل إسلامهم يأتون الذنوب، أما الذين ولدوا في الإسلام وساروا على نهجه من صغرهم فكيف نطالبهم بالتوبة؟ وبما أن التوبة هي المدخل إلى التصوف،

---

[1]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج1، ص 179.

فالسؤال سيصبح كما يلي: هل التصوف مطلوب من الجميع أم فقط من الذين اقترفوا ذنوباً[1]؟.

لعل هذا هو ما حدا بالمتصوفة عموماً، إلى توسيع مجال التوبة بالصورة التي تجعلها تتعلق بالجميع، وبالتالي تفتح الباب لمطالبة الجميع بالانضمام إلى المتصوفة، ويمعن الهجويري في توسيع مجال التوبة ليجعل منها ليس فقط الرجوع عن الذنب، الكبير أو الصغير، بل أيضاً الرجوع إلى الله، يقول: ((اعلم أن التوبة أول مقام سالكي طريق الحق، كما أن الطهارة أولى درجات طالبي الخدمة العبادة، وللتوبة مقامات ثلاثة: التوبة خوفاً من العقاب، والإنابة لطلب الثواب، والأوبة لرعاية الأمر، فالتوبة مقام عامة المؤمنين وتكون من الكبيرة، والإنابة مقام الأولياء والمقربين، والأوبة مقام الأنبياء والمرسلين، فالتوبة الرجوع عن الكبائر إلى الطاعة، والإنابة الرجوع عن الصغائر إلى المحبة، والأوبة الرجوع عن النفس إلى الله))[2].

وهذا المعنى الأخير هو في الحقيقة الأصل الهرمسي/المسيحي للتوبة، المعنى الذي يربطها بفكرة السقوط و الخطيئة الأولى[3]، وبالتالي يكون التصوف وتكون التوبة، كما في أصلهما الهرمسي هما طريق الخلاص من خطيئة آدم، وهو شيء مطلوب من البشر جميعاً، وهذا مخالف لعقيدة الإسلام المبنية على سقوط الخطيئة الأصلية بتوبة آدم، ففي القرآن أن آدم طلب التوبة وقد تاب الله عليه: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 467.

[2]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 536.

[3]- راجع بنية العقل العربي، قسم العرفان: المدخل: ما العرفان، الفقرة/2/.

مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة/37، والمؤلفون في التصوف يتجاهلون في الأعم الأغلب توبة آدم!.

أما القشيري فقد تجاوز هذا المستوى، بالتمييز في التوبة بين معناها عند أرباب الأصول من أهل السنة وبين مفهومها عند أهل التحقيق المتصوفة، فالتوبة في الاصطلاح الديني العام «عند الفقهاء» هي الرجوع عما كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمود فيه، وشروط صحتها ثلاثة: الندم على ما عمل في الماضي من المخالفات، وترك الزلة في الحال، والعزم على أنه لا يعود في المستقبل إلى مثل ما عمل من المعاصي، أما في اصطلاح المتصوفة يقول القشيري: ((فإن للتوبة أسباباً وترتيباً وأقساماً، فأول ذلك انتباه القلب عن رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة، فإذا فكر بقلبه في سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال سنح في قلبه إرادة التوبة والإقلاع عن قبيح المعاملة والتأهب لأسباب التوبة))[1]، وهكذا يمطط مفهوم التوبة ليشمل انتباه القلب عن الغفلة، ومفارقة إخوان السوء، والاتجاه إلى الله المشاهدة والتلهف والتأسف، وإرضاء الخصوم، وتقوية الخوف والرجاء في نفسه إلخ، ويبقى بعد ذلك كله أن معنى التوبة أن تتوب من التوبة[2] ذلك أن التوبة في معناها الابتدائي تتلق بالذنوب والمعاصي، فهي رجوع عنهما، ولكن كيف؟.

هذا ينقلنا إلى المقام الثاني، مقام الخوف والرجاء.

يفصل أبو طالب المكي القول في الخوف وينظر له ويصنفه أصنافاً: فالخوف أسم لحقيقة التقوى، والتقوى معنى جامع للعبادة، والخوف حال من مقام

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 45-46.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 468.

العلم، فالخوف اسم جامع لحقيقة الإيمان، وهو علم الوجود والإيقان، وهو سبب اجتناب كل نهي ومفتاح كل أمر، وليس شيء يحرق شهوات النفوس ويزيل آثار أفاتها إلا مقام الخوف ولبيان أهمية الخوف يستشهد بأقوال المحققين، منها قول القائل: ((كمال الإيمان العلم، وكمال العلم والخوف، ومنها قول من قال: العلم كسب الإيمان والخوف كسب المعرفة، وأيضاً: لا يسقى المحب كأس المحبة إلا بأن ينضج الخوف قلبه... إلخ)).

والخوف نوعان: خوف العموم وخوف الخصوص.

أما خوف العموم وهو الخوف الذي يوصف بأنه خوف اليقين، خوف المؤمنين، فقوامه: المحاسبة للنفس في كل وقت والمراقبة للرب في كل حين، ثم الورع عن الإقدام على الشبهات من كل شيء من العلوم بغير يقين بها، ومن الأعمال بغير فقه فيها ... فالورع حال من الخوف، ثم كف الجوارح عن الشبهات وفضول الجلال من كل شيء بخشوع قلب، وأن يحفظ بطنه وما وعاه وهو القلب والفرج واليد والرجل، وهذا خوف العموم وهو أول الحياء.

وأما خوف الخصوص المتصوفة فهو أن لا يجمع ما لا يأكل، ولا يبني ما لا يسكن، ولا يكاثر فيما عنه ينتقل، ولا يغفل ولا يفرط عما إليه يرتحل، وهذا هو الزهد وهو حياء مزيد أهل الحياء، وأعلى درجات هذا الصنف من الخوف، خوف الخصوص: أن يكون قلبه معلقاً بخوف الخاتمة لا يسكن إلا علم ولا عمل، ولا يقطع على النجاة بشيء من العلوم، ولا سبب من أعماله، وإن جلت لعدم تحقيق الخواتم، ودون هذا: خوف الجنايات والاكتساب، وخوف الوعيد وسر العقاب، وخوف التقصير في الأمر، وخوف مجاوزة الحد، وخوف سلب المزيد، وخوف حجاب اليقظة بالغفلة، وخوف حدوث الفترة بعد الاجتهاد عن المعاملة، وخوف وهن العزم بعد القوة، وخوف نكث العهد بنقص التوبة، وخوف الوقوع في الابتلاء بالسبب الذي وقعت منه التوبة، وخوف عود الاعوجاج عن الاستقامة، ما الذي يؤسس هذا الخوف وما مبرراته؟ وهل الإنسان خلق من أجل الخوف قط؟.

لا يطرح صاحب **قوت القلوب** هذا السؤال، ولكن يجيب عنه، وهذا ليس غريباً، فالخطاب الصوفي كله أجوبة بدون أسئلة، والجواب الذي يقدمه جواب عرفاني يقوم على المثال والمماثلة، يقول: ((ويقال إن العرش جوهره يتلألأ ملء الكون فيها، فلا يكون للعبد وجد في حال من الأحوال إلا طبع مثاله في العرش على الصورة التي يكون عليها العبد، فإذا كان يوم القيامة ووقف للمحاسبة أظهرت له صورته من العرش فرأى نفسه على هيئته التي كان في الدنيا فذكر فعله فيأخذه من الحياء والرعب ما يجل وصفه))[1].

ليكن ذلك، ولكن لماذا نطلب منه أن يتعامل مع مرآة العرش وكأن وجوده على الأرض غير مشروع، كوجود السارق في المكان الذي يسرق فيه؟ ألم يستخلفه الله في الأرض كما نص القرآن؟ ولماذا لا نطلب منه جميل الأخلاق والعمل الصالح، كما في القرآن؟.

ليس هناك أي جواب، غير جواب واحد، هو الذي كان وراء التصوف قبل الإسلام وهو: الخطيئة الأصلية، والمتصوفة الإسلاميون لا يستطيعون، أن يقولوا بالخطيئة الأصلية لأن القرآن أسقطها بنص صريح، وإذن لا يبقى إلا السكوت عنها، والإكثار بدلها بالكلام عن الخوف، إذ بدون التأكيد على الخوف ينهار التصوف الذي من هذا النوع.

الخوف أساس التوبة، بل أساس المقامات كلها، فهو القيمة المركزية في أخلاق الفناء، وقد رأينا في الفقرات التي اقتبسناه عن أبي طالب المكي كيف أنه يربط جل المقامات والأحوال بالخوف: العلم، المعرفة، الإيمان، الخشية، المحبة، الورع، الحياء،

---

[1]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج1، ص225 وما بعدها.

الزهد، كل هذه مقامات أو أحوال يؤسسها الخوف، ولنستمع إلى شيء من تفصيل القول في الزهد لنرى كيف يتأسس على الخوف.

يقول أبو طالب المكي: ((قوت الزهد الذي لابد منه، وبه تظهر صفة الزاهد وينفصل به عن الراغب، هو أن لا يفرح بعاجل موجود من حظ النفس، ولا يحزن على مفقود من ذلك، وأن يأخذ الحاجة من كل شيء عند الحاجة إلى الشيء، ولا يتناول عند الحاجة إلا سد الفاقة، ولا يطلب الشيء قبل الحاجة)).

كيف؟ ألم يطلب القرآن من الإنسان أن يأخذ بزينة الدنيا وبنصيبه منها؟ ومن الطيبات، ألم يطلب من المسلمين إعداد العدة الضرورية لمواجهة العدو عند الحاجة؟.

الواقع أن الدنيا لا تهم المتصوف، ولذلك كان ما يبعث على الزهد عنده هو الخوف، والخوف من الآخرة بالتحديد، أبو طالب المكي يقول: ((وأول الزهد دخول غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا، وخالص الزهد إخراج الموجود من القلب، ثم إخراج ما خرج من القلب عن اليد وهو عدم الموجود.

الزهد دخول غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا، لماذا نفترض غم الآخرة ابتداء؟ لماذا لا نفرح بها وننتظرها بشوق؟ لا جاوب إلا بتبني دعوى الفلسفة الدينية الهرمسية التي ترى أن الوجود «وجود الإنسان نفسه» ذنب، أو نتيجة ذنب!.

تحاول أدبيات التصوف الهرمسي الهروب من هذا الإحراج بالتمييز في الزهد بين زهد العموم، وبين زهد الخصوص، زهد الصديقين وزهد المقربين، فهو الزهد في الزهد! ومعناه عندهم: أن ينسى الزاهد زهده فيكون حينئذ زاهداً في زهده لرغبته في مزهدة، وبهذا يكمل الزهد، وهذا لبّه وحقيقته وهو أعز الأحوال في

مقامات اليقين، وهو الزهد في النفس لا الزهد من أجل النفس، والرغبة في الزهد للزاهد[1].

الزهد في النفس! هل بالانتحار؟ لا، بل ب الفناء.

وكما يرتبط الزهد بالخوف يرتبط بالتوكل، فإذا كان الزهد نتيجة من نتائج الخوف فهو مقدمة أو باب للتوكل، يقول قائلهم: العم كله باب من التعبد، والتعبد كله باب من الورع، والورع كله باب من الزهد، والزهد كله باب من التوكل، وليس للتوكل حد ولا غاية ينتهي إليه، قال بعضهم: ((ليس في المقامات أعز من التوكل))[2]، يورد أبو طالب المكي لبعضهم قوله: ((ألتوكل ترك التدبير، وأصل كل تدبير من الرغبة، وأصل كل رغبة من طول الأمل، وطول الأمل من حب البقاء، وهذا هو الشرك! كيف؟ وأين أوامر القرآن في السعي في الأرض والتدبير الجيد وإعداد العدة وعدم استعجال الموت... إلخ)).

ويحاول أبو طالب التخفيف من ربط ترك التدبير بالشرك، أو بالأحرى هو يرح متى يكون كذلك فيقول: ((إن المقصود بترك التدبير ترك الأماني، والإمساك عن السؤال: لم كان كذا إذا وقع كذا؟ ولم لا يكون كذا؟ أو لو كان كذا فيما وقع؟ فمثل هذه الأسئلة، في نظره، تحمل في طياتها نوعاً من الاعتراض على الإرادة الإلهية، كما تنم عن الجهل بسابق علم الله، باعتبار أن كل ما يحدث يعلمه الله قبل أن يحدث، ويضيف: ألا ترى أن الإنسان لا يدبر ما قد مضى، وإذن فينبغي أن يكون فيما يستقبل، تاركاً للتدبير له، تاركاً للأماني فيه، بمعاني ما ذكرنا كتركه

---

[1]- المرجع السابق، ج1، ص 149-150.

[2]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج2، ص 2.

فيما مضى، فيستوي عنده الحالان لأن الله أحكم الحاكمين ولأن العبد مسلم للأحكام والأفعال راض عن مولاه في الأقدار))[1].

التوكل هو ترك تدبير المستقبل، هذا ما لا خلاف فيه بين المتصوفة، وبإمكان أي شخص أن يأتي من الحجج، من القرآن والسنة والسيرة النبوية وسيرة الصحابة، ما يبرهن به على أن هذا مخالف لما يقرره الإسلام، وأن الإسلام قام لزمن النبوة وبعدها إلى اليوم على تدبير المستقبل!، ومع ذلك يأبى هؤلاء إلا أن ينسبوا إلى الإسلام ما ليس منه، ومن ذلك هذا الحديث المرفوع الذي لم يذكره لا البخاري ولا مسلم، والمتصوفة المتكلمون يعتمدون في الغالب الأحاديث الضعيفة ويتركون الصحيحة، يقول أبو طالب المكي: ((وقد جاء في الخبر: لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللّهِ حَقّ تَوَكُّلِه لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ، تَغْدُوا خِمَاصاً وَتَرُوحُ بِطَاناً)).

والحق أن هذا الخبر هو من الأخبار التي تنقل عن عيسى عليه السلام يقول: ((انظروا إلى الطير فإنها لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر، والله يرزقها يوماً بيوم))[2].

ومن الأخبار التي يروونها ويؤولونها حسب هواهم الخبر الذي ورد فيه: ((الخلق عيال الله فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله، يقول أبو طالب: قال بعض العلماء: هذا مخصوص، وعيال الله خاصته، وقيل كيف؟ قال: لأن الناس أربعة أقسام: تجار وتجارة؟ وصناع وزراعة، فمن لم يكن منهم فهو من عيال الله «يعني المتصوفة»، فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لهؤلاء)).

---

[1]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج2، ص6.

[2]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج2، ص 4، وانظر د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 471.

ويؤيد صاحب هذا القول فكرته بكون الله سبحانه وتعالى أوجب الحقوق وفرض الزكاة في الأموال لهؤلاء المتصوفة، لأنه جعل من عياله من لا تجارة له ولا صنعة، فجعل معاشهم على التجار والصناع، ألا ترى أن الزكاة لا يجوز على تاجر ولا صانع لقوله ﷺ لا تحل الصدقة لغني ولا لقوي مكتسب، فأقام الاكتساب مكان الغنى[1]، وهذا كله تأويل لا يستقيم ف الخبر المستشهد به يؤكد صراحة أن الخلق عيال الله أي الخلق كلهم، على العموم، أما البقية وهي: فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله فمعناها على العموم كذلك أي أنفعهم للخلق كلهم، فكيف يجوز تخصيص الثانية والسكوت عن الأولى؟.

أما ربط النفع بالزكاة فيطرح مسألة ما إذا كان يجوز دفع الزكاة لغير المنصوص عليهم في آية الزكاة، كالمتصوفة مثلاً؟ يمكن أن يقال إن المتصوفة يسمون أنفسهم فقراء ولكن هل ينطبق معنى الفقر عندهم على معنى الفقراء في الآية؟.

لا حاجة للجدال لنلاحظ فقط أن المتصوفة يدعون الناس جميعاً للالتحاق بهم، فمن سيدفع الزكاة لهم إذا صار الناس كلهم فقراء مثلهم، يريدون أن يعيشوا من الزكاة؟.

على أن مجال التوكل لا ينحصر في أمر المعاش و تدبير المستقبل من أجله، بل هو أهم من ذلك، إنه الإمساك عن تدبير أي شيء، والإمساك عن رد الفعل أياً كان، ينقل القشيري عن بعضهم قوله: ((أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله

---

[1]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج2، ص 5.

عزَّ وجل كالميت بيد يدي الغاسل كيف يشاء لا يكون له حركة ولا تدبير، وعن آخر، التوكل: ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولي لذلك))[1].

وبعد هل نجانب الصواب إذا قلنا: ((التوكل إعراض عن العمل، عن عمارة الأرض التي أمر بها القرآن، وتكريس للجبر وإسقاط للمسؤولية))[2]؟.

يقول القشيري: ((الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن، أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج وما يميز الحال عن المقام عندهم هو أن: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، الأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام متمكن في مقامه وصاحب الحال مترقٍ في حاله[3]، وصاحب التوبة يطلبها ويعمل من أجلها، ويتحمل مشاقها ويقيم فيها زمناً حتى يستوفى أحكامها، وكذلك الشأن في الخوف والزهد والورع والصبر والتوكل وسائر المقامات، أما صاحب الحال فهو يعاني حالة وجدانية ترد عليه دون طلب منه، وقد اختلفوا في الأحوال هل تدوم أم لا؟ بعضهم اعتبرها كالبروق، وبعضهم يفرق بين اللوائح و البواده التي لا تدوم ولا تتوالى، فإذا دامت وتوالت سميت أحوالاً، وكون المريد على حال معينة هو وقته، فإن كان بالسرور فوقته السرور وإن كان بالحزن فوقته الحزن، ومن هنا قالوا: الصوفي ابن وقته بمعنى أنه مشتغل بما هو أولى به في الحال قائم بما هو مطالب به في الحين، ولا يهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذي هو فيه، ويقولون فلان بحكم الوقت، أي أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 76-77.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 472.

[3]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 32.

له[1]، فإذا تكلم وادعى الاتحاد بالله أو ما أشبه كان ذلك منه شطحاً، مثل قول أبي يزيد البسطامي: سبحاني أنا ربي الأعلى، أو قول الحلاج ما في الجبة غير الله)).

((والأحوال كثيرة تكاد لا تحصى، يهمنا منها أن نشير إلى ما يتصل بموضوعنا، ولما كان الكشف الذي به يتحقق الفناء عن الخلق والبقاء بالحق، أي الاتحاد بالله نوعاً من الاتحاد، هو الغاية التي يعمل من أجلها المريد السالك، برياضاته ومجاهداته ومعاناته لمقاماته، فإن الوصول إلى هذا الفناء لا يتم دفعة واحدة بل عبر سلسلة غير مترابطة من الكشوف، تبدأ سريعة كالبرق يسمونها لوائح، ثم تقوى قليلاً فتكون طوالع، ثم تزيد قوة فتكون لوامع، فبواده فهجوم... إلخ، وصاحب الحال يكون في كل ذلك صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال من التجلي، أو الكشف إلى أخرى فوقها: من الذوق والشرب والري، إلى السكر والصحو..، وهكذا إلى الفناء، فأول التجليات عندهم: الذوق، ذلك أن صفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري، فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح، ومن قوي حبه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكراً، فكان صاحياً بالحق فانياً عن كل لحظ، لم يتأثر بما رد عليه، ولا يتغير عما هو به، ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه ولم يبق بدونه)).

وفي أثناء ذلك غيبة و حضور: غيبة عن الخلق وعن إحساسه بنفسه، بما ورد عليه من تذكر ثواب، أو تفكر عقاب... إلخ، وإذا غاب عن الخلق حضر بالحق، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه فهو حاضر بقلبه بين يدي ربه، ثم يكون مكاشفاً في

---

[1]- المرجع السابق، ص 31 وانظر د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص473.

حضوره، على حسب رتبته، بمعان يخصه الحق سبحانه وتعالى بها[1]، فالحضور هنا ليس هو الطرف المقابل للغيبة بل هو وجهها الآخر، الغيبة عن الخلق تعني الحضور بين يدي الله، أما مقابل الغيبة فهو الصحو، إذ الصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، وعندما تكون الغيبة بسبب وارد قوي فذلك هو السكر، وقد يقوى السكر ويزيد على الغيبة والغيبة قد تحص بالعبادة نتيجة ما يغلب على قلب العابد من الرغبة والرهبة أما السكر فهو لا يكون إلا لأصحاب الأحوال، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب[2].

هم يشبهون بدهشة المحب عند مشاهدة المحبوب فجأة، أو بفتح العينين على الشمس بعد مكث في الظلام، ففي هذه الحال يغيب المحب في جمال المحبوب كما يغيب البصر في نور الشمس، ومع تكرار النظر تزول الدهشة والانبهار ويعود التمييز والبصر قارن كهف أفلاطون، فقبل السكر كان الصحو، وهذا الصحو الذي يسبق السكر ليس بحال، بل هو عندهم تفرقة، فالمتصوف موجود منفصل ومفترق عن الله، أما حين السكر فيكون الجمع بينهما أو المحو، شخصية السالك تمحي في الله وتفني فيه، ثم يصحو من هذا الجمع والمحو، وذلك هو صحو الجمع، أو الصحو بعد المحو، وهو حال، وهو عندهم قمة الكمال، ويتردد السالك بين الصحوين، أي بين السكر والصحو، بين الجمع والتفرقة، وهذا ما يسمى تلويناً، فإذا دام على حال صحو الجمع صار التلوين تمكيناً.

تلك هي الدرجة الأعلى في معراج السالكين وذلك هو مقام التمكين، ويشرح الهجويري درجة التمكين بحال الشعراء في الجاهلية عند الوصول إلى ممدوحهم فيقول: وكان الشعراء في الجاهلية يمدحون ممدوحهم بالمعاملة، ولم يكونوا

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 37-38.

[2]- المرجع السابق، ص 38.

ينظمون الشعر حتى يعطوا المسافات الطويلة بحيث أنه عندما كان الشاعر يصل إلى حضرة ممدوحه كان يسل سيفه ويعقر دابته ويحطم سيفه، وكان مراده من هذا أن يقول: ((إن الدابة كانت تلزمني لأقطع بها المسافة إلى حضرتك، والسيف لأمنع به حسادي عن خدمتك، والآن وقد وصلت إليك ففيما جدوى آلة المسافة؟ قتلت الدابة لأني لا أجيز الرجوع عنك، وحطمت اليف حتى لا أخطر على قلبي الانقطاع عن حضرتك، وحين كانت تمر عدة أيام، كانوا عندئذ ينشدون الشعر))[1]، وهنا في درجة التمكين يتم خلع النعلين[2].

معنى ذلك أن السالك يتحرر من كل شيء اصطنعه في سلوكه عندما يصل، وبالتالي يأتي على ما كان قدره على نفسه من قبل جسمياً وروحياً[3]، لأنه أصبح الآن سيخاً يملك الوسائل! ومن هنا عبارتهم: التمكين رفع التلوين، ومعناها أن يكون المريد قد حمل متاعه جملة إلى الحضرة، ومحا من قلبه التفكير في الغير، فلا تجري عليه معاملة لتبدل حكم ظاهرة، ولا يلزمه حال ليغير حكم باطنه[4].

يقول القشيري: ((التلوين صفة أرباب الأحوال والتمكين صفة أهل الحقائق، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال إلى حال وينتقل من وصف إلى وصف، ويخرج من مرحل ويحصل في مربع، فإذا حصل تمكن، وصاحب التلوين أبداً في الزيادة وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، وأمارة أنه اتصل: أنه بالكلية عن كليته بطل، فإذا بطل عن حملته ونفسه وحسه وكذلك عن مكوناته

---

[1]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 617.

[2]- إشارة إلى قوله تعالى لموسى ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ طه/**12**.

[3]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 474.

[4]- الهجويري كشف المحجوب، ص 617.

بأسرها ثم دامت به هذه الغيبة فهو محو، فلا تمكين له إذن ولا تلوين ولا مقام ولا حال، ومادام بهذا الوصف فلا تشريف ولا تكليف))[1].

ذلك هو الفناء وقد حان الوقت لنستمع إلى المتصوفة المتكلمين يحدثوننا عنه بقدر ما يسمح به المجال.

ربما كان أبو نصر السراج الطوسي/المتوفى سنة 378 هـ/أول من حلل مفهوم الفناء عند المتصوفة، وقد نحا نحوه معاصره الكلاباذي/توفي 380هـ/، ثم تبعهما كل من القشيري والهجويري الذين عاشا بعدهما بنصف قرن، لقد تجندوا جميعاً لإبعاد شبهة الحلول وتهمة الوحدة و الاتحاد عن ما يقصده المحققون من المتصوفة بالفناء، والمقصود بالمحققين هنا أولئك الذين يصنفون ضمن الملتزمين بالعقيدة السنية الأشعرية، ومع ذلك فلا الطوسي ولا الهجويري ولا القشيري ولا غيرهم استطاعوا أن يجردوا مفهوم الفناء من نتيجته المنطقية أعني الاتحاد بالله نوعاً من الاتحاد، كما يتضح مما يلي:

يقول الطوسي: ((وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم إلى الحلول أو مقالة النصارى في المسيح، وقد غلطوا حين خلطوا بين الإنسان كوجود، والإنسان كمجموع أوصاف وسلوك وأخلاق، فاعتقدوا أن فناء الأخلاق البشرية يعني فناء البشرية نفسها، فكان منهم من ترك الطعام والشراب، وتوهم أن البشرية هي القالب البدن، والجثة إذا ضعفت زالت بريتها، فيجوز أن يكون صاحبها حينئذ موصوفاً بصفات الإلهية)).

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 42.

ثم يضيف شارحاً الفرق بين البشرية و أخلاق البشرية، فيقول: ((ولم تحسن هذه الفرق الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية، وأخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود ولا لون البياض عن الأبيض، وأخلاق البشرية تتبدل وتتغير بما يرد عليها من أنوار سلطان الحقائق، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية[1]، فالفناء إذن هو فناء أوصاف لا فناء الذات)).

غير أن هذا القول لا يستقيم داخل المذهب الأشعري الذي ينتمي إليه هؤلاء المتكلمون، ذلك لأن الأوصاف عندهم أعراض، والأعراض لا تقوم بنفسها بل تقوم بالجواهر، وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، والجواهر لا تنفك عنها، لا توجد بدونها فإن القول بفناء الأوصاف وبقاء الذات التي تقوم بها تلك الأوصاف، قول فيه تناقض، بعبارة أخرى: فناء أوصاف البشرية يلزم عنه حتماً فناء الذات البشرية، أي اتحادها مع ذات الله.

وللخروج من هذا قالوا: ((إن فناء وصف لا بد أن يحل محله بقاء: وصف آخر، لا بد من عرض يحل محل عرض، وما يرمي إليه المريد من خلال مجاهداته هو في الحقيقة استبدال أوصاف وأخلاق بأخرى تقربه من الله، وهكذا: فمعنى الفناء والبقاء في أوائله أوائل مجاهدات المريد: فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد ببقاء رؤية عناية الله في سابق العلم، وهكذا إلى فناء جميع أوصافه الذي يكون فيه بقاؤه بصفة بقاء الله!)).

---

[1]- السراج الطوسي: اللمع في التصوف، ص 543.

يستعيد القشيري هذا التلازم بين الفناء و البقاء في سلوك المريد فيقول: ((أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة، فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عليه الصفات المحمودة))، وهكذا فما يفنى هو ما دعاه الطوسي بأخلاق البشرية، غير أن ما دعاه الطوسي بهذا الاسم هو شيء مبهم إذا فهمنا منها ما عدا البشرية التي قصد بها الجسم القالب والروح الحالة فيه، وهذا الغموض هو ما يريد القشيري أن يرفعه من خلال التمييز بين الأفعال والأخلاق والأحوال في ما يتصف به الإنسان من مقومات زائدة على بشريته، أي على جسمه وروحه، يقول: ((واعلم أن الذي يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال، فالأفعال تصرفات باختياره، والأخلاق جبّلة فيه، ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء، لكن صفاؤها بعد زكاء الأعمال، فهي كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهده سفسافها من اللّه عليه بتحسين أخلاقه، فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعه من اللّه عليه بتصفية أحواله بل بتوفية أحواله))[1].

ومعنى ذلك أن الأحوال التي هي مواهب ترد على المريد ابتداء ومن دون طلب، والتي تبلغ تمامها في حال الفناء الذي يتحقق به الوصال و الاتصال[2] بتعبير بعضهم أو الوحدة و الاتحاد بتعبير آخرين، إن الأحوال إنما تصفو وتصير مشاهدة ووصالاً بزكاء الأعمال، أعمال المريد السالك ومجاهداته، فالأحوال من هذه الناحية كالأخلاق، فهي تتغير وتتحول من المذموم إلى المحمود، وذلك بالعمل على

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 36.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 476.

تحسينها[1]، وانطلاقاً من هذا الفهم ل الفناء بأبعاده الثلاثة، أي بوصفه زوال أفعال وأخلاق وأحوال وبقاء مقابلها، يصف القشيري أنواع الفناء «وبالتالي البقاء» ودرجاتهما كما يلي، يقول:

1- فمن ترك مذموم أفعاله بلسانه الشريعة يقال إنه فني عن شهواته، فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته، بمعنى أن تجنب ما تنهي عنه الشريعة واتباع ما تأمر به ينتج عنهما وضعية العبد المخلص لعبودية لمالكه وهو هنا الله، والمسافة بين الله والعبد هي نفس المسافة بين العبد ومالكه، هذا له صفات خاصة وذاك له صفات خاصة كذلك.

2- ومن زهد في دنياه بقلبه بلسان التصوف يقال فني عن رغبته، فإذا فني عن رغبته فيها بقي بصدق إنابته يميزون بين التوبة التي مبعثها الخوف من العقاب، والإنابة التي تكون لطلب الثواب، والزهد بهذا المعنى هو بداية طريق المتصوف، فهو ينتقل من تجنب الشهوات خوف العقاب وهذه هي وضعية المؤمن العادي إلى الاشتغال بالنوافل والعبادات الزائدة على الواجبات- التي لا عقاب على تركها — وهدفها تحصيل الثواب.

3- ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه وجسده الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النقص، يقال فني عن سوء الخلق، فإذا فني عن سوء الخلق بقي في الفتوة والصدق، الفتوة عند الصوفية: البذل والعطاء والتضحية وإيثار الغي وخدمته، وهذه مرحلة فوق السابقة لأن الأمر يتعلق هنا

[1]- أما عبارة (منَّ الله عليه) التي حرص القشيري على إقحامها مرتين كجملة اعتراضية فهي من أجل التزامه في خطابه بالعقيدة الأشعرية التي ترفض نسبة الفعل إلى الإنسان (وهو هنا تحسين أخلاقه... إلخ).

ليس فقط بالنوافل التي هي عبادات زائدة يتقرب بها المرء من اللّه، بل يتعلق الأمر هنا بفناء الصفات الخلقية التي هي من طبيعة الإنسان كالحسد والبخل... إلخ. والانتقال إلى مضاداتها من الكرم والبذل... إلخ.

4- ومن شاهد جريان القدرة الإلهية في تصاريف الأحكام القضاء والقدر يقال فني عن حسبان الحدثان من الخلق لا يعود يخاف أو يتوقع الشر أو الأذى أو التأثير من الناس، فإذا فني عن توهم الآثار التأثير من الأغيار بقي بصفات الحق، وهذه أيضاً مرتبة أعلى من السابقة، لأن الأمر هنا لا يتعلق بمجرد التحرر من البخل والحسد ... إلخ، والتحلي بالكرم والبذل والإيثار إلخ، بل يتعلق الأمر هذه المرة بالتحرر من الخوف من صروف الدهر: من الاهتمام بما قد يحدث أو لا يحدث، وذلك لأن التوكل في هذه المرحلة قد حل محل الاعتقاد في الأسباب: كل ما يحدث، يحث بإرادة اللّه وقدرته، ولا قدرة لغير اللّه[1].

معناه، التخلص من جميع الصفات المذمومة والتحلي فقط بالتحلي المحمودة التي وحدها يوصف بها اللّه رؤوف، رحيم، كريم...إلخ، وهذا هو الخلق الحسن بلسان الدين ولا شيء فوقه، أما الفناء عن صفات الحق بشهود الحق فمعناه فناؤه عن كل صفة لأنه لا يشعر بشيء آخر غير ما يشاهد، وما يشاهد هو اللّه، وبما أنه لا يحسن بنفسه فلا يبقى إذن إلا مشاهدته اللّه، وهذا ما يسميه بعضهم بـ وحدة الشهود، حيث يغدو المشاهِدُ والمشاهَدُ شيئاً واحداً، وهذا تعبير يقصد به تجنب التصريح بوحدة الوجود لأن المشاهِد والمشاهَد هما في جميع الأحوال وجودان، وباتحادهما يصيران وجوداً واحداً، وهذا ما تنطق به عبارة القشيري التالية: فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق، فالاستهلاك في

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 477.

وجود، مع فناء شهود ذلك الوجود، معناه التماهي مع ذلك الوجود، وهذا هو وحدة الوجود[1].

وهذا الذي يقال في الفناء يقال في المحبة، وحال المحبة هي عينها حال التوحيد، حال الفناء، يقول الجنيد: ((المحبة، دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب، بمعنى أن صفات الله المحبوب تصبح بديلاً عن صفات السالك قبل الوصال، قبل حال المحبة، وقلب غيره العبادة فقال: حقيقة المحبة ان تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى منك شيء، الفناء، وقال آخر، المحبة: محو المحب لصفاته وإثبات المحبوب بذاته))[2].

ويشرح الهجويري هذه العبارة فيقول: ((بمعنى أنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، لأن غيرة المحبة تنفي بقاء المحب لتصير لها الولاية المطلقة، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحب[3]، ومعلوم أنه إذا فني المحب في ذات المحبوب فلا يبقى إلا المحبوب الذي هو نفسه المحب، وهذا هو الاتحاد))!.

جميع المعاني السابقة، نجدها ملخصة مكثفة في عبارة مشهورة للجنيد ذكرها القشيري وقد جاء فيها: ((وسئل الجنيد عن توحيد الخواص فقال: أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته الجبر، في لجج بحار توحيده، وبالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، ليقام

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص37، انظر د. الجابري: تكوين العقل العربي، الفصل التاسع فقرة 7.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 144.

[3]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 554.

الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون الاتحاد، وفي عبارة أخرى للجنيد أيضاً أن التوحيد هو: أن الحق سبحانه مكان الجميع))[1].

على هذا المستوى يتحدثون عن المحبة و الرضا[2]، وهما متداخلان، بعضهم يجعلهما مقامين وبعضهم يعتبرهما حالين، والمقصود: محبة الله ورضا الله بمعنيين: في البداية والمنطق كان اتجاه المحبة والرضا من السالك إلى الله، يحب الله ويرضى بقضاء الله، أما في النهاية، عند الوصول والتمكين، فالاتجاه سيكون من الله إلى السالك: يحبه الله ويرضى عنه، وهم يستشهدون بقوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ المائدة/**54**، وقوله: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ المائدة/**119**، مع أن السياق مختلف، وما يهمنا هو ما يترتب من نتائج على هذين الحالين: جبرية صارمة من جهة، وفناء الأخلاق أو إسقاط التكاليف الشرعية من جهة ثانية.

أما تكريس القول بالجبر فذلك من مقتضيات حال الرضا، وأشهر من ربط بين الاثنين أبو سليمان الداراني المتوفي سنة 215 هـ، فقد هاجم المعتزلة لقولهم بحرية الإرادة، والقدرة على الفعل، وصرح بالجبر المطلق فقال: ((الرضا هو ألا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ من النار)).

كان يقول: ((ليس أعمال الخلق بالذي يسخطه ولا بالذي يرضيه، وإنما رضي الله عن قوم فاستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط على قوم فاستعملهم

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 135.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 479.

بعمل أهل السخط[1]، وقال: قد أسكنهم الغرف قبل أن يطيعوه وأدخلهم النار قبل أن يعصوه، وقد كان عمر بن الخطاب يحمل الطعام إلى الأصنام والله تعالى يحبه ما ضره ذلك عند الله طرفة عين، يقول: كيف يعجب عاقل بعمله.. وإنما يعد العمل نعمة من الله، وإنما ينبغي له أن يشكر ويتواضع، وإنما يعجب من عمله القدرية المعتزلة الذين يزعمون أنهم يعملون، فأما من زعم أنه مستعمل فبأي شيء يعجب، بعبارة وجيزة: الله يختار من يرضى عنهم في سابق الأزل))[2].

وبعبارة الجنيد: الرضا رفع الاختيار، وفي هذا المعنى قال ابن عطاء الله: ((الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله للعب))، ويفسره الهجويري: ((بمعنى أن يعرف العبد أن كل ما يلحق به قد اقتضته إرادة قديمة وحكم سابق فلا يضطرب، ويطيب قلبه))[3].

ويربط المتصوفة الرضا بالمحبة، كما يربطون الجبر بالمحبة ويعتبرونه من مقتضياتها، يرى المحاسبي: ((إن الرضا نتيجة المحبة، لأن المحب يرضى بما يفعله المحبوب: فإذا تعذب يسعد بالمحبة، وإذا تنعم لا يحجب عن المحبة ويترك اختياره في مقابل اختيار الحق)).

وفي الصدد يوردون الحكاية التالية: سقط شخص في دجلة وهو لا يعرف السباحة، فقال له رجل على الشاطئ: ((أتريد أن أنبه أحد ليخرجك؟ قال: لا،

---

[1]- السراج الطوسي: اللمع في التصوف، نفس المعطيات السابقة، ص 81.

[2]- أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص 257-261.

[3]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 407.

فقال: تريد أن تغرق؟ قال: لا، فقال له: ما تريد إذن؟ قال: ما يريده الحق لي؟ ما شأني والإرادة))[1]؟.

وهذه حكاية مصنوعة كمجمل حكاياتهم، لأن من يسقط في النهر فإما أن يكون فعلاً في وضعية الغارق، وفي هذه الحالة لا يتصور منه هذا الحوار الهادئ العاقل، وإما أن يكون في وضعية غير وضعية الغرق وفي هذه الحالة فهو ليس في حاجة إلى من يخرجه!.

وكما يربطون الرضا بالجبر يربطون المحبة بالتحلل من التكاليف الشرعية، يقول أبو طالب المكي: المحبة أعلى مقامات العارفين، وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين، معها نهاية الفضل العظيم، قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ المائدة/**54**، وهذا نفسه معنى الرضا، ويضيف: ((قال زيد بن أسلم: إن الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه له أن يقول: اصنع ما شئت فقد غفرت لك، ويورد حديثاً جاء فيه إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب))[2]، وفي هذا إسقاط صريح للتكاليف الشرعية وقد عرض ابن عربي في موسوعته الصوفية- الفتوحات المكية – لمسألة المحبة بتفصيل، فكان أكثر صراحة في تقرير سقوط التكاليف الشرعية، مستنداً في ذلك إلى النصوص الدينية من قرآن وحديث، يؤولها حسب مراده منها، فتحت عنوان: نعت المحب بأنه جاوز الحدود بعد حفظها، ويقصد المتصوف الذي بلغ أعلى درجة في المحبة، ودرجة الكشف/العلم، متجاوزاً بذلك الحدود التي تشد إليها صاحب الحال، يقول ما يلي: وقد عين الحق صنفهم المحبين فهو ما ذكر الله سبحانه في

---

[1]- الهجويري: كشف المحجوب، ص 408.

[2]- أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج1، ص 50.

قوله: ((أذنب عبد ذنباً فعلم أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ بالذنب، فقال..: اعمل ما شئت فقد غفرت لك))[1]، فأباح له وأخرجه من التحجير في الدنيا إذا كان الله لا يأمر بالفحشاء، فما عصى الله صاحب هذه الصفة صفة العلم/الكشف، بل تصرف فيما أباحه الله له، وقد كان قبل هذه الصفة من أهل الحدود الذي تطبق عليهم الشريعة فجاوزها بعد حفظها، فهذا أعطاه شرف العلم مع وجود عقل التكليف، بخلاف صاحب الحال الذي لم يصل مرتبة الكشف، فإن حكم صاحب الحال حكم المجنون الذي ارتفع عنه القلم، فلا يكتب له ولا عليه، وهذا المحب يكتب له، ولا عليه.

ذلك أن الحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلا العقلاء، لا المحبين، فإنهم في أسره، وتحت حكم سلطان الحب، وأيضاً: المحب غير مطالب بالآداب، إنما يطالب بالآدب من كان له عقل، وصاحب الحب ولهان مد له العقل، لا تدبير له، فهو غير مؤاخذ في كل ما يصدر عنه.

ويقول شعراً في مكان آخر:

هم معشر حلوا النظام وخرقوا	السياج فلا فرض لديهم ولا نفل
مجانين غير أن جنونهم عزيز	على أعتابه يسجد العقل.

لنترك أصحاب الأحوال وجنونهم، ولنرتق إلى ما فوق الجنون إلى الولاية والحرية: قمة الأحوال وغاية السالك ونهاية الآداب.

الرضا، المحبة، التمكين مقامات وأحوال- بل هما معاً!- تقع كما قلنا في قمة مدارج السالكين، ولا يبقى بعدها إلا أن يرفع عن السالك هذا الوصف، وصف المريد

[1]- حديث رواه البخاري وغيره.

السالك، فيتحرر من مشقة المجاهدة ويخرج من قيد المقامات وتغير الأحوال، ويصل إلى إدراك الطلب ويرى جميع المرئيات بالعين، وسمع جميع المسموعات بالأذن، ويعرف جميع المعروفات بالقلب، ويدرك جميع المدركات بالسر[1]...

في هذا المقام الذي لا مقام فوقه تنتهي مجاهدات السالكين وآدابهم، فهي تلغي نفسها بنفسها، إن أخلاق الفناء تفني هي الأخرى لتفسح المجال لحرية جديدة تماماً هي حرية الفناء الأخلاق.

نعم للحرية معنى خاص في لغة المتصوفة، يتحدث المتصوفة المتكلمون عن الإنسان بلفظ العبد ويصفونه بأوصاف العبودية ولا يبقون في ماهيته وهويته شيئاً آخر غير العبودية، بيد أن الأمر ينقلب رأساً على عقب عندما يصلون بخطابهم عن المريد السالك إلى درجة الفناء، هنا يتحدثون لا يتحدثون لا عن العبودية بل عن الحرية، فما معنى الحرية هنا؟.

يقول القشيري: ((حقيقة الحرية في كمال الحرية! ويعبر عن الفكرة نفسها بوضوح أكبر على لسان الحلاج فيقول: قال الحسين بن منصور الحلاج: إذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من تعب العبودية))[2].

وكما يجعل المتصوفة المتكلمون للألفاظ معنيين، معنى للعامة، ومعنى للخاصة، وأحياناً كثيرة معنى ثالثاً لخاصة الخاصة، فإن للحرية عنده ثلاثة معان أو درجات: حرية العامة وهي التحرر من عبودية الشهوات وهي للمريدين المبتدئين الذين لم يفارقوا بعد درجة العامة، وحرية الخاصة وهي التحرر من رق المرادات، لفناء إرادتهم في إرادة الحق، إنها حرية المريد الذي اجتاز جميع المقامات ووصل

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص482.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص100.

درجة الفناء، فتحرر من المجاهدات، وحرية خاصة الخاصة وهي التحرر من رق الرسوم والآثار لا نمحاقهم في تجلي نور الأنوار.

وفي هذا المعنى قال بعضهم: ((إن الله خلقك حراً فكن كما خلقك، أي غير مكلف، فالحرية هنا معناها التحلل من الرسوم وهي التكاليف الشرعية التي هي موضوع الفقه وشغل الفقهاء))[1].

بعض المتصوفة يبررون هذه الحرية بكونهم قد تجوهروا، بمعنى أن نفوسهم قد كمل تطهيرها فصاروا جواهر خالصة، واستخلصوا من ذلك أن التكاليف الشرعية، وكذا الرياضات والمجاهدات، لم تعد بالنسبة لهم ذات معنى لأنها إنما فرضت من أجل تطهير النفس، وبما أن نفوسهم قد بلغت غاية الطهر فهم لم يعودوا ملزمين بها بل هي ساقطة في حقهم لكونها إنما تشوش عليهم فضاء الحضرة الإلهية الذي يغمرهم، وهو فضاء الحرية و الحقيقة.

وعن هؤلاء يقول ابن الجوزي: ((ومنهم من داوموا على الرياضة مدة، فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالي الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهي للعوام، ولو تجوهروا لسقطت عنهم، قالوا: وحاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة، والمراد منها ضبط العوام، ولسنا من العوام فندخل في حجر التكليف لأنا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة))[2]، وإليهم يشير ابن حزم بقوله: ((ادعت طائفة من الصوفية أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة، وغير

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص482.

[2]- أبو الفرج بن عبد الرحمن ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 317.

ذلك وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك، واستباحوا بذا نساء غيرهم، وقالوا: إننا نرى الله ونكلمه وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق))[1].

والجدير بالإشارة هنا أن دعوى التجوهر وما يبنى عليها من القول بالتحلل من التكاليف الشرعية، دعوى قديمة قال بها بعض الهرمسيين ما قبل الإسلام فهي جزء من التراث الهرمسي الصوفي ككل، وكان إخوان الصفا، الذين غرفوا في وقت مبكر من الفلسفة الهرمسية، قد ألمحوا إلى هذه الفكرة في رسائلهم «وهي من المؤلفات الإسماعيلية الأولى[2]» وجعلوها جزءاً من الحقيقة التي ينطوي عليها ظاهر الريعة، ولكن بما أنهم كانوا يوظفون الدين والفلسفة معاً من أجل قضيتهم السياسية فقد ربطوا سقوط التكاليف الشرعية بانتصار حركتهم وبلوغهم مداها مع القائم الذي ينتظرونه ليقوم بدولتهم فيخرجون من الستر أي من السرية إلى الكشف، أي إلى العلن تحت راية دولتهم، وإلى أن يقوم هذا القائم فلا بد من الأخذ بالشريعة و الحقيقة معاً، أي لابد من إظهار التقيد بالريعة زمن الدعوة، مع الاحتفاظ بالحقيقة حقيقة مذهبهم الذي يلغي التكاليف الشرعية، كموضوع إيمان وقضية نضال، قالوا إن من أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا جسم بغير روح، ناقص الآلة، فلايزال مستخدماً في الشريعة مقارناً للطبيعة حتى يكتسب روحاً كاملة ونعمة شاملة ترفعه إلى السماوات العالية والروحانيات السامية، ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت

---

[1]- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص 226، مكتبة خياط، بيروت.

[2]- المرجع السابق، انظر الجزء الأول من هذا الكتاب، الفصل 10.

كسوتها الساترة لعورتها، فيوشك أن تنكشف سوءته، وتنتهك في العالم عورته، إذ خرج بصورته المجردة في غير أوانها ونطق بالحكمة في غير زمانها[1].

إن التقيد بالتكاليف الشرعية واجب في دور الستر، أما في دور الكشف، فسيرفع القائم عن الاس مشقة التكليف: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ **الأعراف/157**، أي الشريعة الواجبة عليهم[2].

على أن هذه الفكرة الهرمسية الأصل، فكرة التحلل من التكاليف الشرعية، التي تبناها المتصوفة والاسماعيليون، ملفوفة حيناً في نوع من الغموض الشفاف، أو مقيدة حيناً آخر بقيود واهية، إنما تجد التعبير الصريح، المؤيد باستشهادات من القرآن والحديث، لدى الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر محيي الدين ابن عربي الذي تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية صراحة وجعلها أساس فهمه الباطني للنصوص الدينية الإسلامية.

يميز ابن عربي بين الأمر التكويني ويقصد به إيجاد الله لشيء بقوله كن فيكون: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ **البقرة/117**، فالأمر التكويني عنده هو

---

[1]- إخوان الصفاوخلان الوفاء: الرسالة الجامعة، تحقيق جميل صليبا، مطبعة الجامعة السورية، ج1، ص 139.

[2]- أبو يعقوب السجستاني، إثبات النبوات، دار المشرق، بيروت 1982، ص 177، والمقصود في الآية المذكورة بـ (الإصر والاغلال)، حسب لتفاسير السنية: التكاليف الصعبة والأحكام الشاقة التي كانت مفروضة على بني إسرائيل والتي أعفى الله منها المسلمين، والضمير في الآية المذكورة يعود على الذين يتبعون النبي محمد ﷺ وأمته من بعض التكاليف الشاقة التي كان الله قد فرضها على الأمم السابقة بواسطة أنبيائهم، سيعمل (القائم) على رفع بعض التكاليف الشاقة عن أمة محمد ﷺ.

الإرادة الهية، أو العناية الإلهية، وهو الطبع الذي عليه الكون، وبما أن كل ما في الوجود من فعل الله، فما نسميه الخير والشر والقبح والحسن هي أمور مقدرة جعلها الله من طبيعة الوجود، والإنسان يأتي الخير أو الشر بطبعه، بمقتضى الأمر لتكويني أي المشيئة الإلهية أي الطبيعة التي طبع عليها، ويسميها ابن عربي العين الثابتة، ومفهوم الأعيان الثابتة أساسي في فلسفته ويقصد به صور الأشياء في علم الله قبل ظهورها إلى الوجود المشخص، وهي فكرة هرمسية، كما سبق أن بينا في مكان آخر[1].

والأعيان الثابتة أو لنقل الأشياء كما هي في طبيعتها الذاتية، ليست في الحقيقة خيراً ولا شراً، فالخير لذاته والشر لذاته لا وجود لهما ولا معنى لوصف الشيء بهما على مستوى الوجود، أي الأمر التكويني، وإنما يوصف الشيء بأنه خير أو شر بناء على نوع آخر من الأمر يسميه ابن عربي ب الأمر التكليفي، أي الأوامر الدينية والخلقية[2]، وهكذا فالناس يفعلون الشر مثلاً استجابة لطبعهم الذي تقتضيه أعيانهم الثابتة، أي بمقتضى الأمر التكويني، وهو قضاء وقدر[3]، ولكنهم يخالفون بذلك مقتضيات الأمر التكليفي، أي أوامر الشرع، وهكذا ففعل الشر طاعة للأمر التكويني وفي الوقت نفسه عصيان للأمر التكليفي، وبما أن الأمر التكويني هو السابق المتقدم فإن الحكم في النهاية له، وهذا يعني أن الناس جميعاً

---

[1]- د. الجابري: بنية العقل العربي، قسم العرفان، الفصل الرابع، الفقرة/4.

[2]- ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق وشرح أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 1/41-165، 22/41-64-65، 103،120،201،202،228.

[3]- القضاء عند ابن عربي هو حكم الله في الأشياء قبل أن تكون على ما هي عليه في ذاتها أي كأعيان ثابتة أي حسب الأمر التكويني، أما القدر فهو توقيت الحصول على الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه الثابتة.

يسيرون على هدى من الله بمقتضى الأمر التكويني، وأنه بالتالي فلا عقاب ولا عذاب، وأما المعصية فهي كالطاعة أسماء شرعية لوصف السلوك، ولا يترتب عنها في الحقيقة عذاب لأن رحمة الله وسعت كل شيء.

يقول ابن عربي[1]: ((ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عزَّ وجل وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً، إذ لا ينفذ حكم إلا الله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، وإن كان تقريره من المشيئة، ولذلك نفذ تقريره خاصة، فإن المشيئة ليست له فيها إلا التقرير لا العمل بما جاء به، فالمشيئة سلطانها عظيم...لأنها لذاتها تقتضي الحكم، فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة الرسول لا الأمر التكويني، فما خالف الله أحدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة، فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم)).

وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل، لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألا يكون، ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتا يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله، ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون، ولما كان الأمر في نفسه على ما قررنا لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها، الجميع إلى الجنة، فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء[2]، وأنها سبقت اغضب الإلهي، والسابق متقدم، فإذا

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 485.

[2]- إشارة إلى قوله تعالى: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الأعراف/156.

لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر الغضب حكم عليه المتقدم الرحمة فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى سبق رحمته غضبه[1]، لتحكم على ما وصل إليها، فإنا في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها[2].

ويؤكد هذا المعنى بصدد الآية: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ **هود/56**، يقول: فكل ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة، وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذو روح وما ثمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشيء، أما المجرمون في الآية فنسوق المجرمين[3]، فقد كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم، لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة، فما مشوا بأنفسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ **الواقعة/85**، كتاب **فصوص الحكم** ص1/107-108.

---

[1]- في الحديث النبوي الشريف: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الخَلْقَ كُتُبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتَي سَبَّقَتْ غَضَبِي﴾، رواه البخاري وغيره.

[2]- ابن عربي: فصوص الحكم، 1/165-166.

[3]- الآية: ﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً﴾ **مريم/86**.

ويفيض ابن عربي القول في قصة فرعون موسى كما وردت في القرآن، فيؤولها حسب مذهبه وينتهي به التأويل إلى أن فرعون الذي كان مثالاً للعصيان والكفر والطغيان والادعاء والكبرياء والذي كان يمثل في نظر ابن عربي وفي نظر الحلاج من قبله دور الفتوة والبطولة، إنما كان يلبي بذلك الأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود، أما مخالفته بمعصيته الأمر التكليفي، فهي طاعة في صورة معصية ونجاة في صورة هلاك، يقول بصدد ما ورد في القرآن من عزم فرعون على قتل الطفل موسى، وقول امرأة فرعون له عن الطفل: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ القصص/**9**، يقول: ((فيه قرة عينها بالكمال الذي حصل لها ... وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق))[1]، فقبضه طاهراً مطهراً وليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يتسب شيئاً من الآثام[2].

كل شيء في أخلاق الفناء... ينتهي إلى عكسه!.

أخلاق الفناء التي تحكم الموروث الصوفي في الثقافة العربية تجد أصولها فيما قبل الإسلام: في التصوف الفارسي من جهة، والتصوف الهرمسي في الاسكندرية وإنطاكية من جهة أخرى، أما قابلتها في المجتمع العربي الإسلامي فهي أزمة القيم التي نجمت عن الفتنة الكبرى.

أما القيم الأساسية التي في هذه الأخلاق فهي القيم الكسروية الطاعة كما رأيناها تتشخص في علاقة الشيخ بالمريد من جهة، والتوكل الذي يؤسسه الخوف من

---

[1]- الآية: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ يونس/**90**.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 486، ابن عربي: فصوص الحكم، 1/201.

الآخرة، أي من الموت، وبالتالي ترك التدبير للشأن الدنيوي، أما القيمة المركزية فهي الفناء عن أوصاف البشرية، وفي مقدمتها العبودية، والارتماء بالتالي في بحبوحة الحرية.

أما خطاب أخلاق الفناء هذه فتتميز بظاهرة فريدة غريبة، وهي أن جميع المقدمات أو المنطلقات في الكلام الصوفي تنتهي في النهاية إلى عكسها، وحقاً إن أخلق الفناء تنتهي إلى فناء الأخلاق[1].

✓ ينطلق المريد من الشعور الهائج بالذنب لينتهي إلى استثنائه من الذنب!.

✓ من الخوف من العذاب، عذاب الآخرة... لينتهي إلى وضعية الاستثناء من العذاب!.

✓ من الخوف من الله في البداية لينتهي إلى رضا الله ومحبته في النهاية!.

✓ من الفردية التي لا ترتاح إلا للخلوة والعزلة، لينتهي إلى الطريقة التي تحيا حياة القطيع!.

✓ ينطلق من الثورة على رسوم الفقهاء... لينتهي إلى الانغلاق في رسوم الطريقة، وهي أكثر وأكبر!.

✓ ينطلق من الإقرار بالعبودية لله والتزام العبادة، ولا شيء غير العبادة، لينتهي الفناء في الله أو الاتحاد به، والمعنى واحد، فيتخلص من العبودية والعبادة معاً ويدخل فضاء الحرية الكاملة فيتحرر من رق التكليف، الديني والأخلاقي.

✓ بعضهم ينطلق من الشكوى من استبداد الحكام، ومن التمرد على كل سلطة... ليتحول إلى حاكم ولي، شيخ يمارس سلطة أكثر استبداداً!.

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 487.

هل نضيف أن كثيراً منهم يؤكد أفضلية التجريد أي الامتناع عن الزواج، وأن بعضهم يصاب بآفة صحبة الأحداث؟.

شيئان، فقط، لا يتغيران، لا ينقلبان إلى عكسهما ولا يتحولان، وهما في الحقيقة الركنان اللذان تقوم عليهما أخلاق التصوف، هما: القول بجبرية صارمة، وترك التدبير أي ما يسمونه: التوكل، وهما في الحقيقة مترابطان متداخلان: فبدون الجبرية لا يستقر التوكل ولا يستقيم.

من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللا عمل، مبدؤها: ترك التدبير، عدم التفكير في المستقبل! فليس غريباً إذن أن ينتهي انتشار التصوف في العالم العربي والإسلامي منذ الغزالي إلى صرف أهله عن التفكير في المستقبل والعمل من أجله.

لقد نظروا إلى الغزو على أنه عقاب من الله لأن المسلمين ضيعوا طريق الله، أي أخلاق الفناء، وكذلك قال كثير منهم عند اكتساح الغزو الاستعماري لبلاد المسلمين، والحق أن أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الأخلاق وحسب، بل وإلى فناء الأمم، ولم يكن مصادفة أن قامت حركة الإصلاح في العصر الحديث على محاربة الطرقية[1].

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 487.

التصوف بين مؤيديه ومعارضيه

مع غاردية حول التصوف

تحدث الراهب الفرنسي "لويس غارديه" عن حلقات الصوفية، وانتهى إلى القول: كانت الصوفية ولا تزال هامشية في الإسلام، لكنها لم تغب أبداً، عن صميم مركبات الحياة الإسلامية.

والذي استوقفنا كلمة هامشية، في حين نرى أن الذين كتبوا عنها «وأكثرهم من مؤيديها» يربطونها ربطاً جذرياً في صميم الكيان الإسلامي، وهي بالنسبة إلى باطن الشريعة، كالمعنى المقصود من ظاهر اللفظ، فلا يمكن أن يكون هنالك لفظ، إلا وكانت الغاية منه الدلالة على معنى مقصود وهكذا، فإن علماء الصوفية، يرون أن لظاهر الشريعة باطناً، وأن لكل ركن من أركان الشريعة رمز، يشار إليه باطنياً، وهو خاص بأهل المعرفة، ومن هنا ذهب العلماء الفارسيون إلى الأخذ بالمذهب العرفاني، وهو التصوف المعمول به عندهم[1].

وإذا كان هذا المفهوم سارياً عند أقطاب الفكر عندهم، فكيف نتيح لأنفسنا، أن نعتبر التصوف هامشي المكان بالنسبة إلى الإسلام؟؟ ونلاحظ أن الذين عارضوا

---

[1]– أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص213.

الصوفية، واستهجنوها، لم تقم معارضتهم لمفهوم التصوف الشرعي الذي لا يتنافى مع شرعية التطبيق، وإنما عارضوا فيها الممارسات الهاربة من هذه الشريعة، وعندما خرجت الممارسات عن إطارها المعنوي، إلى إطارها الحسي، وأصبحت بحركاتها المتطورة تأخذ طابعاً عفوياً، مكتسباً من طبيعة الجماهير، كالرقص والسماع والتصفيق، وعقد حلقات الذكر، هذه المظاهر التي ليس لها صلة بالأركان، هي التي جعلت فئة من رجال المسلمين، ينظرون إليها نظرة التجريح والإدانة، وفي ذلك قولهم:

ليس التصوف لبس الصوفية ترقعه ... ولا بكاؤك إن غنَّى المغنونا

ولا صياحٌ، ولا رقصٌ، ولا طرب ... ولا انخباطٌ كأن قد صرت مجنونا

وهذا في قول لويس غارديه:

((أما الهجوم على الصوفيين، فكان يتناول المذهب نفسه، إذ ما كان لتحري الاتحاد مع الله، بطريق تجربة الحالات الروحية، أن يؤدي في نظر العائبين إلا إلى التجاوزات المدانة، وليس من المستغرب في هذا المجال أن تكون الكرامات التي تتحدث عنها كتب الصوفية، هي الباعث للموقف المناهض لها، فما يراه بعضهم كرامات يراه البعض الآخر شعوذة وتدجيلاً، وهذا ما جعل الجبائي، و عبد الجبار، وابن الجوزي وغيرهم يهاجمون الصوفية بهذا الأسلوب الصاعق))[1] .

وإليك أمثلة من هذه الكرامات المضحكة، مأخوذ عن رسالة القشيري، قال أبو نصر السراج: ((سألت أحمد الطابراني السرخسي، هل ظهر لك شيء من الكرامات؟ فقال: في وقت إرادتي، وابتداء أمري، ربما كنت أطلب حجراً أستنجي به، فلم أجد، فتناولت شيئاً من الهواء فكان جوهراً، فاستنجيت به، وطرحته)).

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص213.

وعن أبي الحسين البصري، قال: ((كان بعبادان رجل أسود فقير، يأوي إلى الخرابات، فجعلت معي شيئاً، وطلبته، فلما وقعت عينه عليَّ، تبسم وأشاء بيده إلى الأرض، فرأيت الأرض كلها ذهباً تلمع، ثم قال: هات ما معك، فناولته، وهالني أمره وهربت)).

وعن الحسين بن أحمد الرازي، قال: ((سمعت أبا سليمان الخواص يقول: كنت راكباً حماراً يوماً، وكان الذباب يؤذيه فيطأطئ رأسه، فكنت أضرب رأسه بخشبة في يدي، فرفع الحمار رأسه، وقال اضرب، فأنك على رأسك هو ذا يضرب، قال الحسين، فقلت لأبي سليمان: لك وقع هذا؟! فقال: نعم، كما تسمعني)).

وقال ابن عطاء: ((سمعت أبا الحسين النوري، يقول: كان في نفسي شيء من هذه الكرامات، فأخذت قصبة من الصبيان، وقمت بين زورقين، ثم قلت: وعزتك لئن لم تخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال لأغرقن نفسي، قال: فخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال، فبلغ ذلك الجنيد، فقال: كان حكمه أن تخرج له أفعى تلدغه)).

وكان أبو عبيد البسري، إذا كان أول شهر رمضان، يدخل بيته ويقول لأمرأته: ((طيني عليَّ الباب، وألقي إلي كل ليلة من الكوة رغيفاً، فإذا كان يوم العيد، فتح الباب، ودخلت امرأته البيت، فإذا بثلاثين رغيفاً في زاوية البيت، فلا أكل ولا شرب، ولا نام ولا فاتته ركعة من الصلاة)).

وعن علي بن سالم، قال: ((كان سهل بن عبد الله أصابته زمانة-عاهة ومرض يدوم- في آخر عمره، فكان إذا حضر وقت الصلاة، انتشرت يداه ورجلاه، فإذا فرغ من الفرض عاد إلى حال الزمانة)).

وحكى عن أبي عمران الواسطي، قال: ((انكسرت السفينة، وبقيت أنا وامرأتي على لوح، وقد ولدت في تلك الحالة صبية، فصاحت بي وقالت: يقتلني العطش، فقلت: هو

ذا يرى حالياً، فرفعت رأسي، فإذا رجلُ في الهواء جالس، وفي يده سلسلة من ذهب وفيها كوز من ياقوت أحمر، وقال: هاك، اشربا، قال، فأخذت الكوز، وشربنا منه، وإذا هو أطيب من المسك، وأبرد من الثلج، وأحلى من العسل، فقلت: من أنت رحمك الله، فقال: تركت هواي لمرضاته فأجلسني في الهواء، ثم غاب عني، ولم أره)).

وقد أعجبني في هذا الباب، فوقف لأبي يزيد، فقد قيل له: ((فلان يمشي في ليلة إلى مكة، فقال: الشيطان يمشي في ساعة من المشرق إلى المغرب في لعنة الله، وقيل له: فلان يمشي على الماء ويطير في الهواء، فقال: الطير يطير في الهواء، والسمك يمر على الماء)).

ومن المحتمل أن يكون تعيين الفلسفة اللاهوتية عند فلاسفة الصوفية، هو الذي خلق ضدهم التيارات المضادة من الآلهيين المعتزلة ومن الفقهاء الحنفية، فهؤلاء «وخاصة المعتزلة» تتناول فلسفتهم غير اللاهوتيات ومع ذلك لا يمنع أن يكون للصوفية دور تلعبه في حدود الفكر الروحي.

أما تحويل التصوف من فكرة ذات صبغة فلسفية إلى فكرة خالية من الفكر، كما هو الحال في الممارسات التي شغلت الصوفية في القرنين العاشر والذي يليه، ولا بأس أن يقف الباحثون، عند هذا التحول وما سببه، وما هي الغاية منه، وكيف يتحول الصوفيون عن فلسفة الغزالي وابن سينا وابن طفيل إلى فلسفة الرقص والطرب ولذائذ الطعام.

المفكر الفرنسي برغسون والتصوف[1]

تحدث "الدكتور عبد المنعم الحفني" في كتابه **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية** عن الصوفية عند الفيلسوف الفرنسي "برغسون" فقال: ((هنالك دين ساكن، أو استاتيكي، ودين متحرك، أو ديناميكي، فالأول يحمل الفرد على التشبث بالحياة، والإخلاص للجماعة، والثاني، تجربة روحية، منبعها الحدس، لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالوثبة الحيوية التي تكمن وراء شتى مظاهر الوجود، ووسيلتها الانفصال عن كل شيء، لا التعلق بأهداب الحياة، وهو شيء لا نلقاه إلا لدى الصوفية، فالصوفي هو تلك الشخصية النادرة التي تستطيع، أن تتجاوز الحدود التي عينتها للنوع البشري ماديته، وبالتالي تستطيع أن تواصل الفعل الإلهي نفسه، والمسيح في نظر برغسون هو أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ بحيث يمكن القول: إن كل المتصوفة أتباعُ له)).

والصوفي المسيحي يشعر بأن الحب يستنفذ وجوده كله، وهو ليس حب إنسان اللّه، ولكنه حب الإنسان من خلال اللّه وبواسطته فالصوفية، حياة ومحبة،

---

[1] – هنري برغسون، فيلسوف فرنسي/1859-1941م/، حصل على جائزة نوبل للآداب عام1927.

تعبر عنها تلك الوثبة الحيوية التي تصدر عنها ديانتهم، والمتصوفون وحدهم الذين يتلقون عن تلك الطاقة التي هي الأصل في رؤاهم وكشوفهم وعلى عاتقهم تقع مسؤولية توجيه الإنسانية إلى حياة مستقرة مليئة بالمحبة والتعاطف...

فالتصوف انفعال صرف، يجهل الصوفي مصدره، وهذا ما حدا الكثيرين إلى القول: بأنه لم يفهم التصوف على حقيقته، وكيف يفهمه، وهو مازال متعلقاً بمقولاته البيولوجية وتجريبيته المادية.

وهناك متصوفة فرنسية، تدعى "سيمون فيل"[1]/1909-1943م/، هجرت تدريس الفلسفة إلى التصوف، وعاشت بين العمال حتى قيل فيها إنها ماتت من الجوع، ولها شطحات، كادعائها مشاهدة المسيح، وحلوله فيها، ولكنها لم تتحول إلى المسيحية، بدعوى أن تاريخ الكنيسة لا يشرف المسيحية، ومع ذلك لم تبق على يهوديتها بحجة، أن اليهود أقسى شعوب الأرض، كما يتضح بذلك التوراة والتلمود.

وإذا اعتبرنا أن تصوف سيمون فيل كان عقلاً، فماذا نسمي تركها تدريس الفلسفة، وانضمامها إلى طبقة الفقراء والاستسلام للموت جوعاً...

وإذا كان كل المتصوفين أتباعاً للمسيح كما يقول برغسون، فمن هم؟ وأين هم أتباع كونفوشيوس، وبرهما، وبوذا والقواريري والكرخي وغيرهم، وعلى أي اعتبار تجاوز صاحب قصة الحضارة السيد المسيح، إلى القديس أوغسطين، وقال عنه: ((إنه ينبوع التصوف الذي نهل منه الغرب، في حين أن السيد المسيح يقول: احتفظوا من العلماء الكذبة الذي عليهم ثياب الصوف برغسون يرى أن المسيح هو ينبوع

[1] - فيلسوفة فرنسية وُلِدَتْ في عائلة يهودية غير متدينة، تُعتبَر سيمون فايل من أهم فلاسفة القرن العشرين، وهي أخت عالِم الرياضيات أندريه فايل، مع أنها لم تعش سوى 34 عاماً فقد كانت غزيرةَ الإنتاج تجاوزت مؤلفاتها العشرين.

التصـوف في الغـرب، وديورانـت[1] يـرى أن القـديس أوغسـطين[2] هـو مفجـر هـذا الينبوع)).

أمـا المسـلمون، فيعرضـون عـن هـذا وذاك وردوه إلى مصـادرهم الإسـلامية وحسـب، فبعضـهم رده إلى الرسـل والصـحابة، والـبعض الآخـر رده إلى الأئمـة لمعصومين، وغيرهم إلى السلف.

وربما كانت أحدث كتابة عن التصوف، وأحدث تلخيص له ما جاء في الموسوعة الفلسفية الموضوعة من قبل لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين الصادرة عـن دار الطليعـة في بـيروت، طبعـة ثانيـة، سـنة 1881، ص 128، تحـت عنـوان **التصوف نظرة دينية مثالية للعالم**، ويرجع أصل التصوف إلى الطقوس السرية الأسـرار الـتي كانـت تؤديهـا الجمعيـات الدينيـة في الشـرق والغـرب قـديماً، والصـفة المتضمنة في هذه الطقوس هي الاتصال بين الإنسان والله، والاتحاد بالله مفروض فيـه أن يتحقـق بالوجـد أو الكشـف، وعناصـر التصـوف مـن الخصـائص الموجـودة في عديد من العقائد الفلسفية الدينية القديمة مثل الكونفوشية، البراهماتية، والأورفيـه، والفيثاغورية، والأفلاطونية، والأفلاطونية الجديدة.

---

[1] - ويليـام جـيمس ديورانـت فيلسـوف، مـؤرخ وكاتـب أمريكـي مـن أشـهر مؤلفاتـه كتـاب قصـة الحضارة والذي شاركته زوجته أريل ديورانت في تأليفه.

[2] - القـديس أوغسـطين: كاتـب وفيلسـوف مـن أصـل نوميـدي-لاتـيني/354-430م/ولـد في طاغاست حالياً سوق أهراس، الجزائر، يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية . تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنغليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني، يعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفنيون أحد المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص، وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديساً.

وقد تطورت الفلسفة التصوفية في العصور الوسطى على أيدي "برنارد أوف كليرفو" سنة/1091-1153م/، و "ج. إيكهارت"/1260-1327م/، و"ج. تولر"/1300-1361م/غيرهم، والمتصوفون المتأخرون هم يوهمه وسويدنبرغ، ومهما كان الأمر فالتصوف من الناحية العلمية صفة في جميع الفلسفات المثالية في الأزمنة الجديدة وبصفة خاصة في الشخصانية وبعض أشكال الوجودية، وقد تطورت في روسيا الفلسفة الدينية التصوفية على أيدي أصحاب النزعة السلافية، سولوفييف ومريديه يرديائيف[1] وتروينسكوي[2] وغيرهم، ويعتبر الفلاسفة المتصوفون الكشف وهو نوع من الحدس الصوفي أسمى شكل للمعرفة فيه يتم إدراك الشخص للوجود بشكل مباشر[3]...

وعن التصوف الإشراقي، قالت الموسوعة: تعاليم صوفية تذهب إلى أن الله يمكن أن يعرف عن طريق رابطة مباشرة مع العالم الآخر، ويعتمد التصوف الإشراقي على البوذية والبراهماتية، وغيرهما من الفلسفات الشرقية، ويذهب إلى أن النفس تغير غيابها وحضورها على الأرض مرات عديدة إلى أن تكفر عن الخطيئة، وتتحد بالله، وقد نشأت جمعيات التصوف الإشراقي في الولايات المتحدة وبريطانيا وغيرهما من البلاد الرأسمالية منذ نهاية القرن التاسع عشر...

---

[1] - نيقولاي ألكسندر وفيتش بردِيائف، فيلسوف ديني وسياسي روسي، ولد بمدينة كييف، لعائلة أرستقراطية، ويعتبر أحد أهم رواد الفلسفة الوجودية المسيحية.

[2] - تروبتسكوي عالم لساني روسي ولد سنة 1890 بموسكو وتوفي سنة 1938 بفيينا وهو من عائلة عريقة تنتمي إلى أمراء روسيا.

[3] - أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص213.

مؤيدو التصوف في الفكر العربي

«المناظرة بين ابن عطا الله الصوفي وابن تيمية»

صلى ابن تيمية المغرب في الأزهر وراء ابن عطا اللّه الاسكندري ولما انقضت الصلاة دار بينهما هذا الحوار:

((ابن عطاء اللّه: ماذا تعرف عني يا شيخ ابن تيمية؟.

ابن تيمية: أعرف عنك الورع، وغزارة العلم، وحدة الذهن، وصدق القول، وأشهد أني ما رأيت مثلك في مصر ولا في الشام حباً للّه أو فناء فيه أو انصياعاً لأوامره ونواهيه، ولكنه الخلاف في الرأي، فماذا تعرف عني أنت؟.

هل تدعي عليَّ الضلال إذ أنكر استغاثة غير اللّه؟

ابن عطاء اللّه الإسكندري: أما آن لك يا فقيه أن تعرف أن الاستغاثة هي الوسيلة والشفاعة، وأن الرسول ﷺ يستغاث ويتوسل به ويستشفع؟

قال ابن تيمية أنا في هذه أتبع السنة الشريفة، فقد جاء في الحديث الصحيح أعطيت الشفاعة وقد أجمعت الآثار في تفسير الآية الشريفة عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً على أن المقام المحمود هو الشفاعة.

والرسول ﷺ لما ماتت أم أمير المؤمنين علي رضي الله عنهما، دعا لها الله على قبرها، الله الذي يحيي ويميت، وهو حي لا يموت، إغفر لأمي فاطمة بنت أسد، ووسع عليها مدخلها، بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي، فإنك أرحم الراحمين[1]، فهذه هي الشفاعة، أما الاستغاثة ففيها شبهة الشرك بالله تعالى، وقد أمر الرسول ابن عمه عبدالله بن العباس ألا يستعين بغير الله.

قال ابن عطاء الله: أصلحك الله يا فقيه، أما نصيحة الرسول ﷺ لابن عباس فقد أراد منه أن يتقرب إلى الله بعلمه لا بقرابته من الرسول ﷺ، وأما فهمك أن الاستغاثة استعانة بغير الله فهي شرك، فمن من المسلمين الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ورسوله ﷺ يحسب أن غيره تعالى يقضي، ويقدر، ويثيب ويعاقب؟!.

فإنما هي ألفاظ لا تأخذ على ظاهرها ولا خوف من الشرك لنسد إليه الذريعة فكل من استغاث الرسول ﷺ فهو إنما يستشفع به عند الله مثلما تقول أنت أشبعني هذا الطعام، فهل الطعام هو الذي أشبعك أم أن الله تعالى هو الذي أشبعك بالطعام؟ وأما قولك إن الله نهانا أن ندعو غيره، فهل رأيت من المسلمين أحد يدعو غير الله؟.

---

[1] - وهذا الحديث رواه الطبراني بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه في كلام طويل إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: ﴿اللهُ الَّذي يَحْيَى وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ أَغْفِرُ لَامِيَّ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَسَدُ وَلَقِّنْهَا حَجَّتْهَا وَوَسِّعْ عَلَيْهَا مَدْخَلُهَا بِحَقِّ نَبِيِّكَ وَالأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ مِنْ قِبَلِيَّ، فَإِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾، وكبر عليها أربعاً وأدخلها اللحد هو والعباس وأبو بكر، كما رواه غيره كالحاكم في مستدركه والذهبي في سيرة أعلام النبلاء والمتقي الهندي في كنز العمال، والغريب في الأمر أنه معتمد من يجيز التوسل بالنبي ﷺ وغيره من الأنبياء لأن عبارة الحديث صريحة في ذلك وقد انتبه أتباع ابن تيمية لذلك فلم يجدوا طريقاً للتنصل من إفادة الحديث فراموا تضعيف سنده والطعن في رواته.

إنما نزلت هذه الآية في المشركين الذين كانوا يدعون آلهتهم من دون اللّه، وإنما يستغيث المسلمون بمحمد ﷺ بمعنى التوسل بحقه عند اللّه، والتشفع بما رزقه اللّه من شفاعة، أما تحريمك الاستغاثة لأنها ذريعة إلى الشرك، فإنك كما أفتى بتحريم العنب لأنه ذريعة إلى الخمر، ونخص الذكور غير المتزوجين سداً للذريعة إلى الزنا، وضحك الشيخان!! واستطرد ابن عطاء اللّه، وأنا أعلم ما في مذهب شيخكم الإمام أحمد من سعة، وما لنظرك الفقهي من إحاطة، وسد الذرائع يتعين على من هو في مثل حدقك، وحدة ذهنك، وعلمك باللغة أن تبحث عن المعاني المكنونة الخفية وراء ظاهر الكلمات، فالمعنى الصوفي روح، والكلمة جسد، فاستقصي ما وراء الجسد لتدرك حقيقة الروح.

ثم استطرد ابن عطاء اللّه يقول: ثم إنك اعتمدت في حكمك على ابن عربي، على نصوص قد دسها عليه خصومه، وأما شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام فإنه لما فهم كتابات الشيخ، وحل رموزها وأسرارها، وأدرك إيحاءاتها استغفر اللّه عما سلف منه، وأقر بأن محيي الدين بن عربي إمام من أئمة الإسلام، وأما كلام الشاذلي ضد ابن عربي فليس أبو الحسن الشاذلي هو الذي قاله، بل أحد تلاميذه من الشاذلية، وهو ما قاله في الشيخ ابن عربي، بل قاله في بعض المريدين الذين فهموا كلامه على غير وجهه....

قال ابن تيمية: ولكن أين تذهبون من اللّه وفيكم من يزعم أنه ﷺ بشّر الفقراء بأنهم يدخلون الجنة قبل الأغنياء، فسقط الفقراء منجذبين ومزقوا ملابسهم وعندئذ نزل جبريل وقال للنبي إن اللّه تعالى يطلب حظه من هذه المزق فحمل جبريل واحدة منها، وعلقها على عرشه تعالى، ولهذا يلبس الصوفية المرقعات ويسمون أنفسهم الفقراء، قال ابن عطاء اللّه: ما كان الصوفية يلبسون الخرق، وها أنا ذا أمامك فما تنكر من هيئتي؟!.

قال ابن تيمية: أنت من رجال الشريعة، وصاحب حلقة في الأزهر، قال ابن عطاء الله: والغزالي كان إماماً في الشريعة والتصوف على السواء وقد عالج الأحكام والسنن والشريعة بروح التصوف وبهذا المنهاج استطاع إحياء علوم الدين.

نحن نعلم الصوفية أن القذارة ليست من الدين، وإن النظافة من الإيمان، وأن الصوفي الصادق يجب أن يعمر قلبه بالإيمان الذي يعرفه أهل السنة.

لقد ظهر بين الصوفية منذ قرنين من الزمان، أشياء كالتي تنكرها الآن واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات... وادعوا أنهم تحرروا من رق الغفلات والأغلال، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أغلى الحقائق والأحوال كما وصفهم القشيري الإمام الصوفي العظيم فوجه إليهم الرسالة القشيرية، ترسم طريق الصوفي إلى الله، وهي تمسكه بالكتاب والسنة.

إن أئمة الصوفية يريدون الوصول إلى الحقيقة، ليس فقط بالأدلة العقلية التي تقبل العكس، بل بصفاء القلب ورياضة النفس، وطرح الهموم الدنيوية، فلا ينشغل العبد بحب غير الله ورسوله، وهذا الانشغال السامي، يجعله عبداً صالحاً، جديراً بعمارة الأرض وإصلاح ما أفسده حب المال والحرص على الجاه والجهاد في سبيل المال.

وتابع ابن عطاء الله القول: إن الأخذ بظاهر المعنى يوقع في الغلط أحياناً يا فقيه، ومن هذا رأيك في ابن عربي، وهو إمام ورع من أئمة الدين، فقد فهمت ما كتبه على ظاهره، والصوفية أصحاب إشارات وشطحات روحية ولكلماتهم أسرار، قال ابن تيمية: هذا الكلام عليك لا لك، فالقشيري لما رأى أتباعه يضلون الطريق قام عليهم ليصلحهم، فماذا فعل شيوخ الصوفية في زماننا؟!! إنما أريد من الصوفية

أن يسيروا على سنة هذا السلف العظيم من زهاد الصحابة، والتابعين وتابعيهم بإحسان، إني أقدر من يفعل منهم ذلك وأراه من أئمة الدين، أما الابتداع وإدخال أفكار الوثنيين من متفلسفة اليونان، وبوذية الهند، كادعاء الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ونحو ذلك مما يدعو إليه صاحبك فهذا هو الكفر المبين.

قال ابن عطاء الله: ابن عربي رضي الله عنه كان أكبر فقهاء الظاهر بعد ابن حزم الفقيه الأندلسي المقرب إليكم يا معشر الحنابلة، كان ابن عربي ظاهرياً، ولكنه يسلك إلى الحقيقة طريق الباطن، أي تطهير الباطن!! وليس كل أهل الباطن سواء!! ولكيلا تضل أو تنسى أعد قراءة ابن عربي بفهم جديد لرموزه، وإيحاءاته تجده مثل القشيري، وقد اتخذ طريقه إلى التصوف في ظل ظليل من الكتاب والسنة، إنه مثل حجة الإسلام الشيخ الغزالي يحمل على الخلافات المذهبية في العقائد والعبادات، ويعتبرها انشغالاً بما لا جدوى منه، ويدعو إلى أن محبة الله هي طريقة العابد في الإيمان فماذا تنكر من هذا يا فقيه؟ أم أنك تحب الجدل الذي يمزق أهل الفقه، لقد كان الإمام مالك رضي الله عنه يحذر من الجدل في العقائد، ويقول كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص الدين.

قال الغزالي: ((اعلم أن الساعي إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن، ولست أعني بالقلب اللحم المحسوس، بل هو سر من أسرار الله عزَّ وجل لا يدركه الحس...)).

إن أداء التكاليف الشرعية في رأي ابن عربي وابن الفارض، عبادة محرابها الباطن، لا شعائر ظاهرية، فما جدوى قيامك وقعودك في الصلاة إذا كنت مشغول القلب بغير الله؟! مدح الله تعالى أقواماً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ **المؤمنون/2**، وذم أقواماً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ **الماعون/5**.

وهـذا هـو الـذي يعنيـه ابـن عربـي بقولـه إن التعبـد محرابـه القلـب أي البـاطن لا الظاهـر...

الصـوفي الحـق لـيس هـو الـذي يسـتجدي قوتـه ويتكفـف النـاس إنمـا هـو الصادق الذي يهب روحه وقلبه، ويفني في الله بطاعة الله، ومن هنا تنبع قوته، فلا يخاف غير الله.

ولعل ابن عربي قد أثار عليه بعض الفقهاء لأنه أزرى على اهتمامهم بالجدل في العقائد، مما يشوش على صفاء القلب، ثم في وقوع الفقه وافتراضاته فأسماهم فقهاء الحيض وأعيذك بالله أن تكون منهم.

ألم تقرأ قول ابن عربي من يبني إيمانه بالبراهين والاستدلالات فقط لا يمكن الوثوق بإيمانه، فهو يتأثر بالاعتراضات، فاليقين لا يستنبط بأدلة العقل إنما يعترف من أعماق القلب، ألأم تقرأ هذا الكلام الصافي العذب قط؟!..

قال ابن تيمية: أحسنت والله إن كان صاحبك كما تقول فهو أبعد الناس عن الكفر، ولكن كلامه لا يحمل على هذه المعاني فيما أرى.

قال ابن عطاء الله: إن له لغة خاصة، وهي مليئة بالإشارات والرموز والإيحاءات والأسرار والشطحات.

ولكن فلنشتغل بما هو أجدى، وبما يحقق مصلحة الأمة فلنشتغل بدفع الظلم، وحماية العدل المنتهك، أرأيت ما فعله الأميران بيبرس وسلار بالرعية منذ خلع

الناصر صلاح الدين نفسه، فانفرد بالحكم، وإن عاد السلطان الناصر وهو يؤثرك على الفقهاء، ويستمع لك فأسرع إليه وانصح له))[1].

---

[1]- الدكتور سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985م، ص12 إلى 20، بتصرف، وقد ذكر هذه المناظرة عدد من المؤرخين مثل ابن كثير وأوردها الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوي، كما نقلتها مجلة المسلم الصادرة عن العشيرة المحمدية بالقاهرة عدد 4-5 الصادر في 20 أغسطس 1982م.

الفصل السابع عشر

وقفة في رحاب التصوف

مع الدكتور توفيق الطويل

في الفصل الخامس من كتاب عالم المعرفة الذي يصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت الكتاب السابع والثمانين الصادر في جمادى الآخرة سنة 1405 هجرية الموافق آذار 1985، قرأنا "للدكتور توفيق الطويل" بحثاً، عنوانه في رحاب التصوف الإسلامي قال: ((هكذا كان أهل السنة، المقبلون على العبادة، والمنقطعون إلى اللّه المعرضون عن زخرف الدنيا وزينتها، هم الذي سموا في أول الأمر بالصوفية والمتصوفة، وقوام التصوف سلوك يقوم على ضبط النفس، وكبح جماحها، ومجاهدة ميولها، وصرفها بالإرادة عن متع الدنيا ومباهجها، وغايته تصفية النفس وتطهيرها من أدران الجسد مع تأمل يؤثر الخلوة، وتدبر في آيات اللّه)).

واستطرد يقول: ((لكن التصوف مر بمراحل متعددة، فكثرت مفاهيمه وإن تضمنت جميعها أخلاقيات مستمدة من الإسلام، هي في الحقيقة قوام الشريعة الإسلامية، وقد أدرك الصوفية ذلك، فأقاموا تصوفهم على تربية الإرادة لممارسة شاقة، وأخلاقيات تقتضي مجاهدة النفس، وترويضها على الاستخفاف بلذات

الدنيا ومباهجها، والسيطرة على الأهواء والشهوات والميول الفطرية والعواطف المكتسبة، وأنشأوا علماً مكملاً لعلمي الفقه والكلام)).

وتابع الكاتب القول:
((بدأ هذا خاصة في مدرسة في الكوفة، وأخرى في البصرة... منذ القرنين الأولين للهجرة، وكان ذلك تشبهاً بحياة الرسول والصحابة والتابعين ومن اقتفى أثرهم.... فالحسن البصري كان أوضح مثال للحياة الروحية في عصره بما اتسم به من زهد وإعراض عن الدنيا وإقبال على الآخرة))[1].

ورابعة العدوية المتوفاة سنة 185 أضافت عنصراً جديداً، هو حب الله، لا طمعاً في الجنة، ولا خوفاً من النار..

واتجه التصوف- والقول للدكتور طويل: ((بعد ذلك إلى دراسة النفس، فتحدث الصوفية عن الحب الإلهي، وبدأ هذا عند ذي النون المصري/المتوفى سنة 245 هجرية/مؤسس التصوف النظري، وأبي يزيد البسطامي/المتوفى سنة 260 هجرية/صاحب النظرية الفناء التي أدت إلى القول بنظرية الاتحاد، اتحاد الناسوت باللاهوت أي الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية، والحلاج/المتوفى سنة 309 هجرية/صاحب نظرية الحلول، حلول الله في مخلوقاته، حتى قال ما في الجبة إلا الله[2]، ثم قال: وكان من كبار صوفية القرن الثالث الهجري، الجنيد/المتوفى سنة 397 هجرية/، وكان يؤثر الصحو على السكر،

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص323.

[2]- المرجع السابق، ص322.

والمحاسبي/المتوفى سنة 243 هجرية/، والتستري/المتوفى سنة 273 هجرية/، وبهذا كان القرن الثالث والرابع للهجرة العصر الذهبي للتصوف الإسلامي، فقد تأسست فيهما مذاهب التصوف، وكثر شيوخه، ومنذ منتصف القرن الثالث الهجري، ظهرت الطرق الصوفية، وفيها يلتف مريدون حول الشيخ يرشدهم في سلوك الطريق إلى الله، ثم تطورت في القرنين، الثالث والرابع للهجرة، فأصبحت دراسة لبواطن القلوب، وأسرار النفوس..

وأصبحت في القرن الخامس طريقاً إلى المعرفة عن طريق الذوق الكشف، لا البرهان، وأداة لتحقيق السعادة، فبدأ التصوف على خلاف علم الكلام، بعد أن كان قائماً بينه وبين الفقه...

وكان الغزالي أظهر صوفية القرن الخامس/المتوفى سنة 505 هجرية/، فعلى يديه سيطر التصوف على الحياة الروحية في الإسلام، بعد أن عزف عنه الكثيرون، بل عدوه مروقاً، على تعاليم الإسلام، إذ كان تصوفه سنياً، يقوم على تعاليم الكتاب والسنة، وينفر من مناهج العقل التي اتبعها الفلاسفة والمتكلمون..

لقد كان التصوف مجرد طريقة للعبادة والخلوة والتقرب إلى الله، ولكنه كان على يديه إلى جانب هذا طريقاً إلى المعرفة اليقينية، عن طريق الكشف الصوفي الذي يتحقق بعد تصفية النفس، وتجريدها من علائق البدن وسبيلاً إلى السعادة الحقيقية.

وفي كتابه **المنقذ من الضلال** عرض سيرة حياته العقلية والروحية، وأبن أنه حين وقع في حيرة من الشك درس علوم عصره فكان علم الكلام عنده غير وافٍ بمقصوده، ولا لدائه الذي يشكوه شافياً، ودرس الفلسفة، فلم يجد فيها ما تصبو إليه نفسه من كشف للحقيقة، ومعرفة لليقين، ووجد الطريق السليم إلى إدراكها

التصوف الذي يعتمد على القلب في إدراكه للحقائق الإلية، بالذوق والكشف دون البرهان العقلي، ومن هنا تكون المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، فهي المعرفة التي يتوصل إليها الصوفية بعد تصفية النفس، وتكون إلهاماً، ونفثاً في الورع، لا يدري العبد كيف حصل له)).

ورأى الأستاذ الطويل أن: ((التصوف في القرن السادس وما بعده ظهر فلسفياً عند السهروردي/المقتول سنة 586 هجرية/في حكمته الإشراقية، وقولاً يدعو إلى وحدة الوجود عند ابن عربي/المتوفى سنة 638 هجرية/، وإلى الوحدة المطلقة عند ابن سبعين/المتوفى سنة 665 هجرية/وإلى وحدة الشهود عند ابن الفارض..

ويمضي الدكتور الطويل في قوله: شعراء الفرس، فريد الدين العطار/المتوفى سنة 627 هجرية/وجلال الدين الرومي/المتوفى سنة 671 هجرية/ساروا في شعرهم على ذلك النهج، فكان من تأثير ذلك نشوء النظريات الفلسفية في تفسير الوجود والمعرفة، وبعد ذلك تدهور التصوف وأصبح منذ القرن السابع مجرد ترديد لتعاليم السلف وأقوالهم، ومال شيوخ الطرق بعد ذلك إلى السيطرة على عقول السذج من العامة والتزلف إلى أصحاب النفوذ.

واختلف المتصوفون في علمه وتعليمه، فأهل السنة يستمدونه من الكتاب والسنة، والمتكلمون يستمدونه من الفقه، والفلاسفة يستمدونه من العقل..

وهكذا أصبح التصوف، يهدف إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا عن طريق البحث، فتذوقها يكون بنورٍ يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل.

وهكذا عرف الغزالي العلم اليقيني بأنه العلم الذي ينكشف فيه لمعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ أن يكون مقارناً لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه، من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، ولم يورث ذلك شكاً أو إنكاراً، ومثل هذا العلم لا يجيء عن طريق حسي ولا عقلي.

وينتقل الغزالي من إثارة الشك في المعرفة الحسية والعقلية، إلى القول بالحدس الباطني أداة لإدراك العلم اليقيني، وبه تدرك الأوليات العقلية، التي تجيء بنور يقذفه الله في الصدر، بغير دليلٍ وترتيب كلام، وهذا الحدس مقيد بالكتاب والسنة بصورة أوضح عند الغزالي، مما يبدو عليه الحال مع جمهرة الصوفية، لأن منهم من صرح بأن الشريعة لم تحصل إلا للمحجوبين، أما المعرفة الصوفية فهي للمختارين)).

وتعرض الأستاذ الطويل في كتابه: ((التزام الصوفيين بالشرع ظاهراً موافقة للفقهاء ومخالفتهم لهم في طريقة فهم الشرع ومناهج تفسيره، ومن هنا كانت الثورة الروحية[1] التي كشفت عن اختلافهم مع الفقهاء في الفكر والمنهج والعاطفة، وبدأ الصراع بين الفقهاء والصوفية في النصف الثاني من القرن الثالث، حين سيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد، ذو النون المصري، والحلاج، والنوري، وما تبع ذلك من اضطهادات في مصر والشام والعراق، انتهت بمأساة الحلاج.

واستعرض رأي نيكلسون القائل: إن رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين..

وأشار إلى أن البسطامي كان يبشر بمذهب الحلاج في رفع التكاليف الدينية، خلافاً لأحمد بن حنبل/المتوفى سنة 241 هجرية/الذي خاف على الإسلام من ثورة الصوفيين، وجاء أتباعه فكانوا أشد مقتاً للصوفية، وبلغ هذا المقت ذروته في

[1]- يبدو أن أبا العلا عفيفي، أخذ كتابه من هذه العبارة.

محنة الصوفية، المعروفة بمحنة غلام الخليل/المتوفى سنة 297 هجرية/شيخ الطائفة ببغداد، وقد حوكموا وأدينوا، وصدر حكم بإعدامهم، وإن أفرج عنهم بعد..

وكان ابن تيمية في القرن السابع الهجري من أشد خصوم الصوفية، فقد هاجمهم في عدة رسائل أبان فيها انحرافاتهم حتى أنه أصدر فتوى عام 729 هجرية أعلن فيها تحريم زيارة الأضرحة والتوسل بالأولياء مع تكفير الصوفية، وقد أتهم بعضهم ابن عربي وابن الفارض بتعاطي الحشيش..

وأدى الخلاف بين الصوفية والفقهاء والمتكلمين إلى أن يقولوا إن حياة الصوفية مفضية لا محالة إلى الزيغ، لأنهم يقولون أن النية مقدمة العمل، وإن السنة خير من الفرض، والطاعة خير من العبادة، وكان الخوارج أسبق إلى إعلان العداوة للصوفية، وهذا بادٍ فيما وقع للحسن البصري، لقد اختلاف الجنيد مع البسطامي، فالأول يفضل حالة الصحو والثاني حالة السكر، ويقال إن أبا منصور الحلاج أخذ نظريته الحلول عن ثنائية الطبيعة الإنسانية في المسيحية، ورفض الفارابي نظريتي الاتحاد والحلول معاً، وقال بنظرية الاتصال، ويعتبر الصوفية الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، امتزاجٌ بين الناسوت واللاهوت فتتلاشى أنا في أنت تماماً ولا يتميز الخالق من المخلوق))[1].

وتعرض التصوف لحملات العقليين، الذين لا يعترفون بغير العقل منهجاً لاكتشاف المعرفة الصحيحة، وهم من أجل هذا ينكرون الطرق التي يستخدمها الصوفية في تصفية النفس توصلاً إلى الحقيقة ولكن الصوفية لم يقفوا مكتوفي الأيدي «كما ظهر لنا عند الغزالي أنموذجاً» أمام تنكر هؤلاء العقليين، وإنما بادلوهم إنكاراً

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص329.

بإنكار، فاستخفوا بالعقل الذي يعتز به العقليين طريقاً للمعرفة، وأبانوا عن تضليله لأهله في قيادتهم إلى معرفة الله...

ولقد تكلم الأستاذ الطويل في كتابه عن فرقة الملامتية الصوفية[1] التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث، وقال: ((إن تعاليم الدين قد تدهورت على يد المتأخرين منهم ووصفهم أنهم أشيع عنهم العبث بأمور الدين، والمباهاة لا فجور والمعاصي، وقال: قد كان الأصل في مذهبهم كتمان الحسنات وتعمد المخالفة والظهور في الناس بالمظاهر التي تثير لومهم وتجلب عليهم السخط والازدراء، وكان هذا في نظر الملامتية طريقاً من طرق تقويم النفس وتأديبها وتعرفها وزرها)).

ويرى الطويل أن: ((وجود الشبه بين مظاهر التصوف النظرية والعملية في الإسلام، وما ورد في بعض الكتب الدينية، الهندية، من عقائد وأدعية وأناشيد، وما يبدو في طرق العبادة والرياضة، والتفكير والمعرفة عند فقراء الهنود وزهادهم.

ويرى أن أبا الريحان البيروني/المتوفي سنة 962 هجرية/من أدق المؤرخين الذين كتبوا عن الهند في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، هذا الكتاب الذي كان مرجع المستشرقين الذين ردوا التصوف الإسلامي إلى أصول هندية، ومن وجوه هذا التشابه القول بتناسخ الأرواح، وما يترتب على ذلك من قول بالحلول، ثم القول بالخلاص من الدنيا، وطرق ذلك الخلاص، وما يتحقق أثناء ذلك من معرفة.

---

[1] - نشر هذه الطريقة في نيسابور أبو صالح، حمدون بن أحمد بن عمارة القصار النيسابوري المتوفي سنة 271 هجرية وشيخ هذه الطريقة هو أبو محمد عبد الله بن منازل توفي بنيسابور سنة 330 هجرية.

ومنها اتحاد النفس بمعقولتها، مما يؤدي إلى القول بأن إقامة الشعائر الدينية، وتأدية فروض العبدة ليستا السبيل إلى سعادة الإنسان، بل السعادة هي الذكر الدائم لاسم الله، والتأمل المتصل في ذاته، مما يؤدي إلى الاتحاد بالله والكون اللذين هما حقيقة واحدة وحدة الوجود))، إلا ان الدكتور الطويل يرى أن: ((الاعتماد على كتاب البيروني في هذا المجال لا يعوَّل عليه، لأنه جاء بعد ظهور التصوف بزمن طويل، مع أنه لا ينكر أن بعض الأفكار الهندية كانت ذات أثر في متأخري الصوفية، متوافقاً بذلك مع "فون كريمر".

أما "ادور براون"«وهو من أكبر الباحثين في تاريخ الفرس» فيرى أن البحث عسير جداً في إرجاع التصوف الإسلامي نشأة وتطوراً إلى مصدر فارسي اعتماداً على ما كان بين الفرس والعرب من صلات اجتماعية وثقافية ودينية في التاريخ القديم، وعلى عكس ذلك فهو يرى أن الصوفية العرب أثراً كبيراً في صوفية الفرس، وذكر من أصحاب هذا الأثر ابن عربي وعمر الفارض وأوحد الكرماني، وعبد الرحمن جامي، وغيرهم)).

وبعد أن استعرض "الدكتور الطويل" الانتماءات التي أشار إليها المؤرخون والمصادر التي يردون إليها التصوف من يونانية، ومسيحية وهندية وفارسية، وبعد أن أشار إلى الملامح والتعابير التي يستند عليها المؤرخون مثل جواب "ابن عطاء لمن سأله: لما كان هذا العلم قد شرف بنا ضننا به على غير الصوفية، ولما لم نستعمل لغة الناس، وضعنا له لغة خاصة بنا، وكقول داود الطائي: أعطوني اليوم شراباً يقال له: اشرب الأنس، فاليوم عيدٌ اسلمت نفسي للابتهاج فيه، وكقول رابعة العدوية: سكرت من كثرة ما شربت من كاس محبته)).

ولقد ختم الأستاذ الطويل بحثه قائلاً:

((ضمت محاولات الفكر الإسلامي، فقهاً وتصوفاً، وفلسفة، وكلاماً وكان التصوف حديث القلب والروح أكثر هذه المحاولات خصوبة وإشراقاً وأعمقها أثراً في توجيه الحياة الروحية في الإسلام، لكن الصوفية غالب في الدعوة إلى الزهد والتقشف والترغيب في حياة الحرمان من متع الدنيا ومباهجها حتى البريء منها، دعوة تجاوزت كل تصور تقتضيه تعاليم الإسلام، أو تستوجبه مقتضيات العصر، ومن ذلك أن الغزالي كان يمتدح في الإحياء فضيلة الخمول، والإسلام يتميز عن غيره من الأديان، بأنه جمع بين الدنيا والآخرة في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ **القصص/77**.

وقال﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ **الأعراف/32**.

وقال: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلاَلاً طَيِّباً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِيَ أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ **المائدة/88**.

وحث الإسلام على العمل، ونفر من التكاسل والتواكل، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ **الجمعة/10**، وفي الأثر من كلام عبد الله بن عمرو بن العاص: ((اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)).

وروي أن امرأة عثمان بن مظعون، دخلت يوماً على نساء النبي ﷺ، فرأيتها سيئة الحال، فقلن لها: ((مالك؟! فما في قريش رجلٌ أغنى من بعلك، قالت ما لنا منه شيء، أما ليله فقائم، وأما نهاره فصائم، فدخلن على النبي، فذكرن له، فلقيه،

فقال: يا عثمان، أمالك بي أسوة، فقال: بأبي أنت وأمي، وما ذاك؟ قال: تصوم النهار، وتقوم الليل، قال: إني لأفعل، قال ﷺ لا تفعل: إن لعينيك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، وإن لجسدك عليك حقاً، فصل، ونم، وصم، وافطر)).

وتبعاً لما مر في بحث الدكتور الطويل عن السهروردي، وفلسفته وآرائه، نجد من المفيد أن نثبت رأي الإمام الأكبر "الدكتور محمد عبد الرحمن بيطار"، شيخ الجامع الأزهر، نقلاً عن كتابه الفلسفة اليونانية، الصادر عن المكتبة والمطبعة العصرية في صيدا سنة 1401 هجرية الموافق 1981م قال:

((وإذا ضممنا إلى هذه المذاهب الثلاثة، وجهة نظر أصحاب النزعة التصوفية، جدَّ نوع رابع من أنواع المعرفة له منهجه المتميز كذلك عن مناهج الأنواع الثلاثة المتقدمة، وهي المعرفة الإشراقية التي لا يتحدد طريقها في العقل حتى تكون عقلية، ولا في الحس حتى تكون تجريبية، ولا في المجموع منها حتى تكون نقدية، وإنما يتحدد طريقها في الفيض الإلهي والإشراقية النفسية، التي يتبعها الهامات بالمعارف، وفيض لها من أعلى، وكما وجد لكل مذهب من المذاهب المتقدمة، أنصارٌ وخصوم، كذلك وجد لها النوع من المعرفة الإشراقية أنصار وخصوم، فمن مثبت له، مؤمن بإمكانه عن طريق تصفية الروح وتبرئة النفس من علائقها المادية، وشوائب اللذائذ والمشتهيات، حتى تطهر وتصفو وتصبح مستعدة، لأن تتلقى فيضاً إلهياً من المعارف يفاض عليها متى استعدت لأن تتلقاه، ومتى صارت قمينة جديرة به، ومؤهلة لاكتسابه... زمن منكر لإمكان حصول المعرفة عن هذا الطريق معتقد لضرورة تقيد العقل بمقدماته الضرورية، والحس بأسبابه وآلاته لتحصيل أي نوع من أنواع المعارف)).

ومهما يكن فإن أنصار النزعة الصوفية، يتمسكون بإمكان المعرفة الإشراقية، ويرون أن المنكر لها كالأعمى الذي ينكر ضوء الشمس لأنه لا يراها، والأصم الذي ينكر الأصوات لأنه لا يسمعها، وكأنهم يتمثلون بقول الشاعر:

لا يدرك الشوق إلا من يكابده   ولا الصبابة إلا من يعانيها

وإلى هذا المعنى نفسه يشير الرئيس ابن سينا الفيلسوف الإسلامي وصاحب النزعة الإشراقية في المعرفة بقوله: ((جلَّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد وأن يدركه من الناس إلا الواحد بعد الواحد))، أما "الدكتور حسن مروة "في كتابه **النزعات المادية** وبعد بحث مستفيض متعدد الجوانب في أسباب نشوء التصوف والظروف السياسية والاجتماعية والتداخل الشعوبي ثقافياً ودينياً واجتماعياً، فقد انتهى به القول إلى أن التصوف كان يتبنى ثورية رافضة متحدية ليس للنظم الاجتماعية والتصرفات السياسية وحسب، وإنما للظواهر الفقهية التي أخذت تفرض سيطرتها على العقول والأذهان، قال: ((غير أن ثورية الرفض والتحدي هذه بقيت منغلقة على عالمها في أبراج المستحيل حاملة في ذاتها شهادة قصورها وعجزها عن التحول إلى ثورية فعلية فعالة أي إلى قوة مادية تحقق معنى رفضها الثوري إنه العجز الذاتي الكامن في أساس النظرية والتجربة المستحيلة كليهما سواءٌ تحددت فيهما علاقة الإنسان مع الله بطريق الكشف المباشر دون وساطة، أم بطريق الإشراقات متعددة الوسائط، وقد أوضحنا قبل مصدر هذا العجز الذاتي الذي يدفع ثورية الفكر الصوفي كله بكونها ثورية ولدت ميتة، ولكن رغم ذلك تبقى هناك قضية تاريخية لا شك فيها، هي أن هذا الفكر حمل وحده في تاريخ الصراع الاجتماعي داخل المجتمع العربي الإسلامي علامة الانتفاض والتمرد على الأيديولوجية الرسمية اللاهوتية التي لم يستطع الفكر الفلسفي العقلاني أن ينتفض عليها ويتمرد إلا جزئياً وبطريقة ملتوية شديدة الحذر لأنه

بقي مشدوداً إلى اللاهوتية بعدد من الخيوط الظاهرة والخفية، غير أن ذلك لم يدفع عنه، ولا مرة أذى الإرهاب والاضطهاد من حماة اللاهوتية هذه))[1].

و**الخلاصة** فالتصوف لم يستطع أن يثبت وجوده بحيث يكون هو الفاعل وإنما كانت كل فاعلياته حلقات من التجارب المختلفة باءت كلها بالفشل فلم يستطع التصوف أن يكون علماً ثابتاً ولا حركة سياسية منتصرة ولا طريقة روحية ذات شأن لاهوتي كبير ولا مذهباً فقهياً أخذ طريقه بين المذاهب.

---

[1] - أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص335.

تقدير وتقويم

والواقع أن لدى دفعنا للتمسك بأهداب مقال "الدكتور الطويل" هو ثراء المقال وغناه وتعدد المسائل التي أثارها ولعل النقطة الوحيدة التي حدت إلى أن أفق عندها هي مسألة المعرفة اليقينية الحدسية، عند الغزالي التي لا تدرك إلا بالقلب ثم قيمة هذه المعرفة في راهينتنا المعاصرة، وهذا التأييد الكاسح للغزالي في عصره وانحسار هذا التأييد عند مفكري راهنيتنا.

وفي الحقيقة لم يكن إطلاق حجة الإسلام على أبي حامد أمراً عبثاً، فالثقل الذي كان له منذ بداية القرن السادس الهجري على أفئدة المسلمين من علماء أهل السنة وعامتهم بصورة خاصة لا يكاد يعد له ثقل أي مفكر أو عالم آخر في الإسلام، لكن الغزالي لم يمثل في نهاية الأمر«على أرض الواقع الاجتماعي والتاريخي في الإسلام» إلا تطويراً لفكرة ألمح إليها الماوردي ومارسها عملياً فريق من الزهاد والمتصوفة هي الخروج بالحياة الدنيا نحو الآخرة بصورة تتخطى ما تضمنه الحقيقة- الوحي من تلك الحياة.

ونستطيع أن نلاحظ أن فكر الغزالي عانى من إنحساره وتراجع لدى المفكرين المسلمين المحدثين، بينما نلاحظ أن أفكار الماوردي قد لاقت صدىً واسعاً لدى هؤلاء المفكرين.

ويكتب لتقدير أهمية وخطورة هذه المكانة أن نلاحظ أن المبدأ الذي أصبح لدى المحدثين شعاراً أساسياً المبدأ من الإسلام ديناً ودنيا، ديناً ودولة وروحاً وبدناً- فرداً وجماعة – عقلاً وإيماناً- دنيا وآخرة- هو مبدأ قد وضع أسس النظرية الماوردي، فنظرة الماوردي شاملة ومتكاملة، أما نظرية الغزالي فتتحرك باتجاه نظرية في الخلاص الشخصي مستقاة من النزعة الإسلامية للتصوف، وإذا كانت

نظرة الغزالي أحادية القطب، أي إلهية المركز تشبه أخلاق، تحيل الوجود الإنساني إلى الوجود الإلهي، حالة تكاد تكون تامة، فإن نظرة الماوردي تتحرك بن قطبين: الله والإنسان، الدنيا والآخرة، الدين والدنيا، الأرض والسماء بينهما حال من التوازن لا طغيان لأحدهما على الآخر ولا فتئات[1].

و**الخلاصة**، فنحن نرى في الإسلام حالة توازن دقيق، بين كافة أقطاب، بما في ذلك قطبية الذات الإلهية التي هي شديدة المحال في إدراك كنهها، وإكثار الجدل والنقاش في هذه الحقيقة محال بمحال، وما علينا إلا أن نتعامل معها إيماناً.

---

[1]– د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 51.

أدب التصوف عند زكي مبارك

لم يعد التصوف مقصوراً على التعبد والتنسك والزهد، كما كان في عصر ابن الأدهم ومن أتى بعده، ولم يعد علماً وفلسفة، كما أراده الغزالي وابن عربي، أو رقصاً وغناءً، كما شاءه جلال الدين، ولم يعد أمراً مرفوضاً على مذهب الطرطوشي[1] والدميري وقطب الدين الشيرازي، وإنما أصبح في نظر الدكتور زكي مبارك، مدرسة أدبية، تخرج منها أبو نواس الحسن بن هاني، كما تخرج سلطان العاشقين عمر بن الفارض، وكثير عزة، ومجنون ليلى، المتنبي والبحتري، وأبو تمام وسواهم.

والمعيار عند زكي مبارك في ذلك هو صدق التعبير عن الفكرة، إذ لا فرق عنده، بين من يعشق امرأة وبين من يعشق اللّه، وبين عمر بن أبي ربيعة ورابعة العدوية.

ولعل الدكتور زكي مبارك تأثر في ذلك برأي "لويس ماسينيون"[2] الذي يرى بأن هناك روابط بين الحب العذري، وبين العشق الصوفي.

لقد اعتمد الدكتور مبارك في رأيه السالف الذكر بقوله: ((إن التصوف خليق بأن يصحب كل نزعة شريفة من النزعات الوجدانية، والأساس أن يكمل الخلق ويسود الإخلاص بحيث لا تملك النفس أن تنصرف عما أمنت به، واطمأنت إليه في عالم

---

[1] – أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف المعروف بأبي بكر الطرطوشي أو ابن أبي رندقة فقيه مالكي، صاحب كتاب سراج الملوك في سلوك الملوك.

[2] – لويس ماسينيون: 25 يوليو 1883م –31 أكتوبر 1962م، من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر.

المعاني وكذلك يتمثل التصوف في صور كثيرة، فيكون في الحب، ويكون في الولاء ويكون في السياسة، حين تقوم على مبادئ تتصل بالروح والوجدان، وقد استعان بشواهد التصوف في الحب بقول جميل بثينة:

وإني لأرضى من بثينة بالذي ... لو أبصره الواشي لقرت بلابلُهُ

بلا، وبأني لا أستطيع، وبالمنى ... وبالأمل المرجو قد خاب أمله

بالنظرة العجلى، وبالحول تنقضي ... أواخره لا تلتقي وأوائله

كما اعتمد على شواهد من شعر قيس بن الملوح:

وأحبس عنك النفس والنفس حيةٌ ... بذكراك والممشى إليك قريب

مخافة أن يسعى الوشاة بظنة ... وأحرسكم أن يستريب مريب

واستناداً إلى هذا المعوك الأخير، فهو يرى أن أبا نواس، أصدق في تصوفه من ابن الفارض، لأنه يترجم عن احساس صادق، وخوالج نفسية صادقة..

وأبعد من ذلك، فهو يطبق هذا المعيار حتى على المذاهب السياسية إذ يرى أن أصحاب هتلر صوفيون))[1].

قال بعض الصوفيون بالحلول، وبعضهم بالاتحاد، وذلك عن الذات الإلهية..
ولعمري ما هو رأي الدكتور المبارك بأولئك الذين لم يجدوا في التصوف إلا، البطالة، والضلالة، والجهالة، وما رأيه بقطب الدين الشيرازي الذي وصفهم بالتيوس اللحيانية، وبابن الجوزي، الذي اعتبر كل تصرفات الصوفين من تلبيس إبليس!!.

---

[1]– أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص315.

وفي مقال لأحد الكتاب المعاصرين تأثر صاحبه بفلسفة الدكتور زكي مبارك في شيوخ الصوفية ومما قاله في ذلك الكتاب.

إن الذات العلوية هي المحك، وهي الطاقة الدافعة للحظة المطلقة، لحظة الفارس، والعاشق والشاعر والمخلص والعالم المرتقب الذي لا تحده الأزمان، مهما تشرد الداعي، أو أسر، أو قتل، فاللحظة الذاتية هذه، هي لحظة لا تقاس بزمانيتها، لأنها لحظة انفلات من قيد التسلسل، ومن عجلات الزمن الأعجف.

وطبعاً فهذه العبارات تتفق مع ما يراه الدكتور مبارك من سريان سنن التصوف في سائر الاتجاهات الشخصية، ولكنها تختلف مع رأي الرئيس ابن سينا الذي ينزه جناب الحق على أن يكون شريعة لكل وارد.

فهل الفارس والعاشق والشاعر جميعهم وارد وإذا كان الأمر يرى الدكتور زكي مبارك، فكم هي عميقة صوفية حافظ الشيرازي[1]، وسعدي الشيرازي، وعلى هذا فقد أكد صاحب قصة الحضارة أن حافظ الشيرازي ارتدى ملابس الدراويش، ونظم قصائد صوفية غامضة، ولكن معبوداته الحقيقية كانت الخمر والنساء والغناء[2].

---

[1] – حافظ الشيرازي يقول: ((هل تعرف ما هو الحظ السعيد، إنه الظفر بنظرة إلى غادة هيفاء، إنه التماس صدقة منها في زفافها وازدراء أبهة الملك، ويرى أن الحرية ليست حلوة مثل حلاوة العبودية، ويقول: فإن سر الحياة سوف يبقى فيما وراء العقل، فهجر عملك وقبل حبيبتك الآن، إني لأمنح العالم كله النصيحة الغالية)).

[2] – أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، ص318.

تقدير وتقويم

لا شك أن الحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل الأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو علمها، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم، وهي حين تتجسد في الإنسان، فإنما تعانق الزمان، وتحل فيه، والزمان يدخل في دائرة الحركة، فهو إذن خاضع خضوعاً تاماً للتغيير هو وكل ما ينضوي عليه.

وقانون الصيرورة «الداخل ضمن دائرة الزمان» أنشأ وأفرز حقولاً علمية لها خصائص وسمات محددة: suits Generis مع وجود معنى عام قد يلون هذه الحقول المختلفة.

فروح المجال لا يمكن أن يعتمد على صدق التعبير عن الفكرة عند أصحاب العطاء «حسب التعبير الحرفي للأستاذ زكي مبارك» ولا يمكن أن نماثل عشق المرأة بعشق الله أو بين نظرة عمر بن أبي ربيعة لنظرة رابعة العدوية، وعند هذه المماثلة فليس أمامنا إلا ضرب من العدمية: nihilist.

والخلاصة، فالتأسيس أقام مجالات وأسس علوم لها قوام ومعان وقيم خاصة تتميز بها، وإن كان هنالك معان عامة تجمعها، ولكن هذه المعاني لا تؤسس هذه المجالات وتمنحها خصائصها المعينة التي تميزها عما سواها.

تأصيل الصوفية

وسنتكلم عما يلي:

- الإبداع، العبقرية والتصوف.
- الشخصانية ولجوانبه عيون الروح.

الابداع- العبقرية والتصوف:

ومقصودنا واضح وهو العلاقة بين المتصوفين الفرسان والإبداع، أي الذين قدموا عطاءات فكرية، للذين يمارسون مجرد أعمال زهدية والإبداع «كما هو معهود ومعلوم» هو التعبير العميق عن النفس، والحاجة الأساسية أعمق مشاعر المرء تجاه الحياة.

ولكن، أما سبب الاضطرار إلى الإبداع المتجدد فيكمن في أن كل عمل يضاف، يحمل في طياته عنصراً من عناصر اكتشاف النفس، ولما كانت معرفة النفس تعني البحث الذي لا ينتهي أبداً، فإن كل عمل جديد هو إجابة جزئية عن السؤال: من أكون؟.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل إن كان كل المبدعين عصابيون، هنا لا بد أن نضع في اعتبارنا أن المرضى الذين وصفهم يونغ لم يكونوا يعانون من أي شكل

تقليدي، من أشكال العصاب كالهستيريا أو عصاب الوسواس، وإنما كانوا يعانون من الشعور بالخواء والعجز عن تحقيق الذات، ولقد كتب "يونغ" عن هؤلاء المرضى فقال:

((نحو ثلث حالاتي لا يعاني أصحابها من أي عصاب يمكن تحديده إكلينيكياً، وإنما يعانون من عبثية حياتهم وفقدانهم الهدف، ولن أعترض إذا وصف هذان بأنهما عصاب عصرنا الشائع، وثلثا مرضاي بالكامل قد تجاوزوا منتصف العمر، الأمر الذي يؤدي إلى مقاومة طرق العلاج العقلية بصفة خاصة، ربما لأن معظمهم من ذوي المكانة الاجتماعية الذين يتمتعون غالباً بقدرات متميزة، ويرون أن حالة السواء بالنسبة إليهم لا تعني شيئاً)).

ويختلف هؤلاء المرضى اختلافاً كبيراً من أولئك الذين يلتقي بهم المحلل النفسي عادة في العيادة الخارجية، فهم لا يعانون من أمراض عصابية كالمخاوف المرضية والأفكار القهرية والأوهام المسيطرة، بل لا يعانون من أي صعوبات في علاقتهم الشخصية مع الآخرين، أما ما يبدو أنهم يعانون منه فهو الاغتراب عن اللاوعي، وهو ما سماه "ريكروف"، القوة غير الشخصية في داخلنا، والتي هي صميم الذات، ولكنها ليست الذات نفسها.

وهذه القوة غير الشخصية الكامنة في الباطن يمكن أيضاً أن تسمى عبقرية، فالمعنى الأصلي للكلمة، هو روح الحياة الدافعة إلى الإنجاب، وهي منفصلة عن الذات الواعية التي تتركز في صدر الإنسان وخارجة عنها، وقد كان موضع العبقرية في الرأس، كما كانت هي ذلك الجزء من الشخص الذي يفترض أن يبقى بعد وفاته.

يبدو أن فكرة العبقرية كانت في جانب كبير منها تؤدي ما يؤديه في القرن العشرين ففهم العقل اللاوعي، إذ كانت تؤثر في حياة الإنسان وأفعاله بشكل مستقل عن عقله الواعي أو حتى على الرغم منه، ويمكن الآن تتبع أصل المصطلح الذي نعبر به

عن أن الإنسان يمتلك أو لا يمتلك عبقرية، بمعنى أنه يمتلك مصدراً فطرياً للإلهام يتجاوز نطاق الذكاء العادي.

وهكذا فإن ما تشترك فيه عملية التفرد عند يونغ مع العملية الإبداعية هو[1]:

أولاً- إن كلتيهما حريصة على الاتصال بالقوة غير الشخصية الكامنة في الباطن سواء سميت هذه القوة باللاوعي أو بالعبقرية.

ثانياً: أن كلتا العمليتين معنية بتحقيق التكامل أو الشفاء، وخاصة بمعنى تكوين كلات جديدة من كيانات منفصلة سابقة.

ثالثاً: أن كلتا العميتين معنية باكتشاف النفس.

رابعاً: أن كلتا العمليتين تشتمل على رحلة قد تتمخض عن مكاسب كثيرة في الطريق، ولكنها بحكم طبيعتها لا تكتمل أبداً.

لقد لجأ المرضى إلى "يونغ" لكي يعينهم على ما يعانونه من الشعور بعدم الرضا عن حياتهم، لا بسبب اضطرابات عصابية من نوع يمكن تحديده إكلينيكياً، فهل نستطيع أن نؤكد أن المبدعين ينساقون كذلك بدافع من الشعور بعدم الرضا إلى القيام برحلاتهم الاستكشافية؟ أعتقد أننا نستطيع ذلك، رغم أن مشاعر عدم الرضا قد لا تعني بكل بسطة فقدان الهدف والعبثية والخواء، وهي الخصائص التي يقول عنها "يونغ" إن مرضاه كانوا يتصفون بها أعتقد أن عدم الرضا بما هو موجود مميزة للنوع الإنساني، وهو ما يسمى السخط المقدس، هذا السخط هو

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، الفلسفة وفلسفة التاريخ، مركز الشرق الأوسط الثقافي، بيروت، 2011،ج8، ص337.

الـذي أدى بالإنسـان مـن الناحيـة البيولوجيـة إلى التكيـف مـع العـالم، إذ جعلـه يستخدم خياله لاستكشاف إمكانات جديدة، وللقيام باكتشافات مختلفة.

والواقع أن كل كائن بشري يستخدم خياله بصورة ما، ولا أحد يقنع بمجرد إشباع حاجاته الطبيعية[1]، كما يفترض بالنسبة للحيوان المتكيف مع بيئته، بل أولئك الذين نسميهم بالبدائيين ونعرف أنهم ربما يكونون قد عاشوا ألوف السنين متكيفين مع نمط واحد من الوجود، هؤلاء البدائيين لديهم أفكار عن نوع من الجنة السماوية التي سيعيشون فيها متحررين من الشفاء والمعاناة، وقد أشار الدكتور جونسون إلى ذلك النوع من الخيال الجامح الذي يلتهم الحياة بغير توقف، ولا يهدئه إلا الانشغال بعمل ما، ويستخدم الناس خيالهم في اتجاهين..

الاتجاه الأول- كما افترض "فرويد" بحق هو الهرب من قسوة الوجود الفعلي إلى أحلام اليقظة التي تتحقق فيها الرغبة، **والاتجاه الثاني**- الذي أغفله فرويد هو استخدام الخيال بطريقة أفضل لفهم العالم وفهم أنفسنا، أو إبداع أعمال ترمز، عن طريق التأليف بين الأضداد لتركيبات جديدة داخل الشخصية[2].

إن نفوسنا جميعاً منقسمة على ذواتها بدرجات متباينة، وكلنا مدفوعون إلى البحث عن وحدة لا نحققها أبداً، وأول وأوضح وسيلة يمكن اللجوء إليها لتحقيق هذه الوحدة إنما هو الحب، ويعزو أفلاطون في المأدبة إلى "أريستوفان" ذلك الحديث الذي افترض فيه أن البشر كانوا في الأصل وحدات مكونة من ثلاثة أجناس هي الذكور والإناث والمخنثون، وبسبب غطرستهم شطرهم "زيوس"

---

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص358.

[2]- بنيلوبي مري: العبقرية تاريخ الفكرة، ترجمة محمد عبد الواحد محمد، عالم المعرفة، رقم 208، المجلس الوطني، الكويت 1996، ص311.

شطرين، ومن أجل ذلك كان البشر جميعاً مجبرين على البحث عن نصفهم المفقود لاسترداد وحدتهم الأصلية، ولهذا كان الحب هو الرغبة والسعي نحو الوحدة الكاملة.

على أن الرغبة والسعي نحو الوحدة يمكن البحث عنها بطرق أخرى غير طريق الوحدة الجسدية مع المحبوب، والواقع أن فكرة يونغ عن التفرد تقوم على البحث عن الوحدة داخل نفس الفرد، أي المصالحة بين الضدين، وهما الوعي واللاوعي، وعملية الإبداع في الفنون والعلوم تتميز في الغالب بالبحث عن تأليف، جديد بين الأفكار التي كانت تبدو من قبل مختلفة أو منفصلة إلى حد كبير، فالعلوم والفنون مشترك في أن هدفها هو البحث عن نظام في التعقيد والوحدة في التنوع، وحين يحمل المصور أو الموسيقى مشكلة جمالية فإن كلاً منهما يشارك في البهجة نفسها التي توصف بتجربة وجدانها، والتي يستمتع بها العلماء الذين توصلوا إلى اكتشاف جديد.

ويبدو أن العقل البشري موكب بطريقة معينة بحيث يؤدي اكتشاف نظام في التعقيد الموجود في العالم الخارجي، إلى انعكاسه ونقله وتجربته، كما لو كان اكتشاف نظام وتوازن جديدين في العالم الداخلي للنفس[1].

لقد انكر الكتاب والموسيقيون والرياضيون إنكاراً تاماً أن يكون لأي عمل لا إرادي أو ملهم أي دور في أوجه نشاط العبقري: إذا كانت العبقرية تعني إحساساً بالإلهام أو بتدفق أفكار من مصادر يبدو أنها خارقة للطبيعة، أو برغبة جامحة أو مشتلة في بلوغ غاية بعينها، فهي قريبة بدرجة خطيرة من الأصوات التي يسمعها الخبولون، ومن نزوعهم إلى الهذيان، أو لنوبات الجنون الأحادي المونوماتيا التي

---

[1]– د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص359.

تصيبهم، ولا يمكن في مثل هذه الحالات أن توجد ملكة عقلية سليمة، أو أن تكون المحافظة عليها شيئاً مرغوباً فيه[1].

ومع ذلك، فإن كثيراً من المبدعين «ولم يكونوا جميعاً غير مستقرين بشكل ملحوظ» قد سجلوا ظهور الإلهام في حياتهم كشيء بعيد كل البعد عن الجهد الواعي، والتحمس أو العمل الشاق، وقد كتب جاوس، الذي حاول لمدة عامين أن يبرهن على نظرية رياضية دون أن ينجح في ذلك يقال:

((أخيراً منذ يومين، لم يكن ذلك بسبب جهودي المضنية، ولكن بفضل من الله، وكموضة برق مفاجئة، حدث أن حُل اللغز، وأنا نفسي لا أستطيع أن أتكلم عن كنه ذلك الخيط الهادي الذي يربط بين ما عرفته من قبل وما جعل نجاحي ممكناً)).

وكتب "ثاكري" قائلاً:

((أصابتني الدهشة للملاحظات التي أبدتها بعض شخصياتي، ويبدو كأن قوة خفية كانت تحرك القلم، فالشخصية تتصرف وتقول شيئاً ما، وإني لأتساءل كيف تأتي لها بحق الشيطان أن تفكر في ذلك))[2].

وأحد أسباب افتراض ارتباط العبقرية بالجنون يرجع إلى العصور القديمة، ويقوم على الخلط بين الجنون والإلهام، وهو الخلط الذي استمر حتى عبر عنه "جالتون"

---

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص 314.

[2]- المرجع السابق، ص315.

بعد ذلك بثمانية عشر قرناً، ولسينيكا[1] ملاحظة في محاورته سكينة النفس يقول فيها أبداً لا توجد موهبة INGENIUM عظيمة دون مسّ من جنون DEMENTIA، وقد ردد صداه "دريدان" في السطور التالية:

((المفكرون العظام يربطهم يقيناً بالجنون رباط وثيق، فلا يفصل بينهما إلا حواجز رقيقة)).

بيد أن بعض العلماء يرون "سينيكا" استخدم dementia هنا بمعنى الإلهام الديني، وهو الجنون المقدس الذي وصفة أفلاطون، والذي كان يتم التمييز بوضوح بينه وبين الجنون، ومع الاعتراف اليوم بوجود جزء لا واع في العقل يقوم باستمرار بعملية المقارنة والتصنيف وإعادة الترتيب، وفي ظني أنه يقوم أيضاً بفرض نموذج ونظام على تجاربنا وأفكارنا، مع الاعتراف بكل هذا ينبغي ألا يدهشنا بعد ذلك أن تبدو حلول المشكلات كأنها إلهام أكثر من دهشتنا لوجود الأحلام[2].

والميل للاكتئاب هو أحد مظاهر المرض العقلي الذي يشيع بين العباقرة من الرجال والنساء، والاكتئاب حالة عقلية لا ينجو منها أحد منا، فنحن لا نستطيع تجنب مخاطر الفقد أو الحرمان أو الفشل أو الرفض أو خيبة الأمل في أي شكل من أشكالها المتنوعة، فرد الفعل لمثل هذه الخسائر هو الاكتئاب.

---

[1] – لوكيوس أنّايوس سينيك يعرف أيضًا سينيكا، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحي روماني، كتب أعماله باللغة اللاتينية، ولد في قرطبة Corduba في إسبانيا وتوفي بالقرب من روما. ويلقب بسينيكا الفيلسوف أو الأصغر تمييزاً له عن والده الخطيب الشهير.

[2]– د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص363.

فنحن نستثمر ما يزيد ومن نريد وكلنا أمل، وتصاب أمالنا بالخيبة، ويستغرق استرداد الاستثمار الذي قمنا به وقتاً، ونحن لا نستطيع بسهولة أن نحول مشاعرنا نحو شخص أو موضوع إلى شخص آخر أو موضوع آخر، وفي هذه الأثناء يتشح العالم بغلالة سوداء، ويغدو ضجراً تافهاً فتراً عديم الجدوى، وننكمش داخل ذواتنا محاصرين بالبؤس، وتصبح الحياة بلا معنى وبلا هدف، وربما نتوق إلى انتهائنا، بل ربما فكرنا نحن أنفسنا في وضع نهاية لها.

الاكتئاب إذن حظ مكتوب على البشرية جمعاء، لكن بعض الناس أكثر عرضة الإصابة به من الآخرين، فتكون معاناتهم أقسى، وفقدانهم للأمل أعمق، على أن فقدان الأمل عند معظمنا لا يكون مطلقاً، ففقدان الشخص الذي نحبه يترك فراغاً لا يمكن شغله أبداً، وكن غالبية الناس يجدون أشخاصاً آخرين يمكنهم أن يخلوا، ول بشكل جزئي، محل الشخص المحبوب الذي فقدوه، وإذا فشلت أنا وأنت في اجتياز اختبار ما، أو لم نعين في وظيفة كنا ننشدها، فقد نصاب بخيبة أمل قاسية واكتئاب مؤقت، ولكن الأمل لا يخبو تماماً.

بيد أن هذه ليست حال أولئك الذين هم عرضة للاكتئاب على نحو غير مألوف، وهم الذي أسميهم الشخصيات المكتئبة، وما يراه الناس العاديون خسارة وقتية أو نكسة، يبدو لهؤلاء المكتئبين نهاية العالم، إنهم غارقون في حالة من السوداوية التي تبدو، أنه لا سبيل لشفائهم منها، وأن فقدانهم للأمل مطلق، وخطر إقدامهم على الانتحار ليس بمستبعد أبداً.

وتتعدد أسباب هذا التعرض المتزايد للاكتئاب إزاء الفقد أو الخسارة، ومن المؤكد أن الوراثة الجينية تعد أحد عوامل الإصابة بالاكتئاب في كثير من الحالات، وفقد أحد الأبوين في سن مبكرة بيد أنه يزيد غالباً من شدة رد الفعل بالنسبة إلى ما يحدث من فقد بعد ذلك، والعوامل الاجتماعية أيضاً لها أهميتها، والاكتئاب

الشديد نتيجة خيبة الأمل أو الفقد أكثر شيوعاً بين النساء اللاتي يعشن في بيوت فقيرة، وليس معهن من يستطعن الإفضاء إليه بمكنون أنفسهن[1].

والاكتئاب المتكرر يظهر عادة بشكل بارز بين الأدباء، كما هو أكثر ظهوراً بين الشعراء بوجه خاص.

وعلى ضوء ذلك، يمكن أن نخلص إلى وجود شيء من الارتباط الأكيد بين احتمال التعرض للاكتئاب والكتابة الإبداعية، بيد أننا يمكن أن نستنبط من ذلك أن الكتابة الإبداعية لم تكن ذات أثر فعال في دفع الاكتئاب، وأحسب أن الشعراء ربما يكونون أقل نجاحاً من كتاب النثر في استخدام مواهبهم في هذا الغرض، وذلك بسبب طبيعة عملهم التي تتسم بعدم التواصل واعتمادهم على الإلهام.

أما الشعراء في بحثهم المستمر عن الكلمة المناسبة وحرصهم المعروف على شكل التعبير شديد التركيز، هؤلاء الشعراء فرصتهم قليلة في الانخراط في نمط الكتابة المنتظمة المتكررة، هذه الكتابة التي تؤدي بالضرورة دوراً ما حتى في عمل أعظم الروائيين خطأ من الإلهام، والمؤكد أن هناك عدداً من الكتاب الذين يعلمون أن ما ينتجونه مرتبط بالحفاظ على صحتهم العقلية وها هو ذا "جراهام جرين" على سبيل المثال يكتب في سيرته الذاتية قائلاً:

((والكتّاب المعرضون للاكتئاب تتجه كتابتهم الإبداعية أساساً إلى الاهتمام بتقلبات العلاقات الإنسانية، ويعد بلزاك من بين الروائيين، مثالاً واضحاً للعبقري الذي حقق إنتاجه الضخم لأنه كان يكتب تحت ضغط ودوافع قاهرة، وقد كشف

---

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص364.

عن تعطشه الشديد للشهرة وللنجاح المتكرر، وهذا التعطش سمة مميزة للمزاج الاكتئابي الجنوني))[1].

ولكن الاكتئاب ليس هو الحالة المرضية الوحيدة التي يمكن أن يكفل العمل الإبداعي الوقاية منها والتصدي لها، فأنواع القلق الشديدة، وبخاصة تلك تتعلق بتفكك الخصية، تؤدي إلى الحرص الشديد على البحث عن النظام والاتساق.

ويبدو المفكرون التجريديون العظام نوعاً من البشر الذين لا يهتمون في الغالب بتكوين روابط شخصية وثيقة، فحرصهم على إيجاد شيء من النظام والمعنى في العالم أهم عندهم من العلاقات الإنسانية، وهناك صلة بين الخوف من العلاقات الوثيقة، والقلق من تفكك الشخصية، وبين الإحساس بأن العالم مكان مخيف غير آمن، ومن الضروري السيطرة عليه بشكل من الأشكال، والذين يعانون من حالات القلق هذه غالباً ما يتجنبون الاختلاط بغيرهم كأنهم يخشون من تلك العلاقات الوثيقة التي يمكن أن تكون هدامة.

ومن المدهش حقاً أن أغلب فلاسفة الغرب العظام منذ عهد الإغريق لم يعيشوا حياة أسرية طبيعية، ولم يكونوا روابط شخصية وثيقة، وينطبق هذا على "ديكارت ونيوتن ولوك وباسكال وسبينوزا[2] وكانت وليبتنز[3] وشوبنهور[1] وكيركجارد[2] ولودفيغ

---

[1]- د. فيصل عباس: الموسوعة الفلسفية، ص365.

[2] – باروخ سبينوزا: هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17، ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677 في لاهاي.

[3] – غوتفريد فيلهيلم لايبنتز: هو فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية .يشغل لايبنتز موقعاً هاماً في تاريخ الرياضيات و تاريخ الفلسفة.

فتغنشتاين" الفيلسوف نمساوي، ولقد كان لبعض هؤلاء العباقرة علاقات عابرة مع رجال أو نساء، ولكن لم يتزوج واحد منهم، وعاش معظمهم وحيدين أغلب حياتهم.

والواقع أن الغالبية العظمى من البشر مشغولون إلى حد ما بأن يكون لحياتهم معنى ونظام، كما أنهم مشغولون بالعلاقات الشخصية مع غيرهم من الناس، ولكن أسمى ما تم الوصول إليه من مستويات الفكر التجريدي، إنما تحقق في تقديري على يد رجال أو نساء كان لديهم الوقت أو الفرصة للانفراد بأنفسهم لفترات طويلة، كما كان اهتمامهم بالعلاقات الشخصية أقل بكثير من اهتمام معظمنا بها، إذ كان معظم المفكرين منعزلين إلى حد ما.

اعتبر "فرانس كافكا"[3] أن العالم مكاناً غير آمن، تسيطر عليه قوى لا يمكن بلوغها أو إدراك كنهها، وتصور كل من القلعة و المحاكمة وهما أعماله عوالم كابوسية تمارس فيها سلطة تعسفية بأساليب غير قابلة للتفسير، عن طريق نبلاء وقضاة لا يمكن مطالبتهم بشرح شيء أو تبريره.

---

[1] - أرتور شوبنهاور: فيلسوف ألماني، معروف بفلسفته التشاؤمية، فما يراه بالحياة ما هو إلا شر مطلق، فقد بجل العدم وقد عرف بكتاب العالم إرادة وفكرة، أو العالم إرادة وتمثلا في بعض الترجمات الأخرى؛ والذي سطر فيه فلسفته المثالية.

[2] - سورين كيركغور: فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير. كان لفلسفته تأثير حاسم على الفلسفات اللاحقة، لا سيما فيما سيعرف بالوجودية المؤمنة، ومن أشهر من تأثر به وأذاع أفكاره الفيلسوف الألماني كارل ياسبرس واللاهوتي البروتستانتي كارل بارث.

[3] - فرانس كافكا : كاتب تشيكي يهودي كتب بالألمانية، رائد الكتابة الكابوسية، يعد أحد أفضل أدباء الألمان في فن الرواية والقصة القصيرة، تعلم كافكا الكيمياء والحقوق والأدب في الجامعة الألمانية في براغ، ولد لعائلة يهودية متحررة، وخلال حياته تقرب من اليهودية.

إن التحليل النفسي في دراسة الإبداع معني أساساً بالدوافع: بتمييز وتفسير سبب تأدية هؤلاء العباقرة جهودهم الإبداعية بمثل هذه الطاقة الكبيرة وغالباً ما يكون ذلك على حساب علاقاتهم الإنسانية.

ولقد بشر المحللون النفسانيون بأن السعادة وتحقيق الذات يكمنان فحسب في العلاقات الشخصية المتبادلة، ولو لم يكن الإنسان كائناً مهتماً اهتماماً شديداً بإضفاء معنى ونظام على الكون، لما قدر لأعظم منجزاته العلمية أن تظهر للوجود.

تقدير وتقويم

لقد شبه "فيكو"[1] القائد بالذي يحمل في يده مكوكاً نسج فيه الخيوط، وهكذا كانت وظيفة الدين «أي دين» بما في ذلك الدين الإسلامي، فكان التوحيد أبرز سمة في هذا الدين حتى أنه أسمى بهذا الوصف، ومن جهة أخرى فقد دعم هذا الوصف بمسحة من التشوه والبهجة من الحية، فقد كان الرسول الكريم ﷺ إذا رأى زهرة ضمها بكل حبور إلى صدره، وإذا رأى بزوغ القمر دعا ربه وقال فألهمهم أهله علينا باليمن والخير، وهكذا كانت خبرة السلف الصالح محمولة على الضمير والوجدان الفاعلية الروحية الحدسية، وتمضي السنون والأيام على هذه الأمة، وتبرز عندها الحاجة للدفاع عن حياتها بالعقل إلى جانب اللسان والسنان وينشأ علم الكلام دفاعاً عن العقيدة، ولكن هذا العلم انتهى « بتعقيداته وتشابكه» إلى ضرب من الرتابة والقياسات المنطقية، مما أبعده عن الحيوية والفعالية الحضارية وكان ذلك مبرراً «حسب طبائع الأشياء» لتوتر روحي انبثق عنه تيار التصوف ولكن هذا التيار لم يبق في حدود العبث الروحي المحض الصرف «في حدود فلسفة الإسلام» والسبب في ذلك، نشوؤه على تربة جديدة ومناخ جديد اختلط ببذور خارجية جاءته من تجارب وجعلت الشعوب الأخرى، بل بلغ الأمر بهذا الاختلاط أن برزت شوائب جديدة، يصح أن أسمها الزؤان والنوابت بالمعنى الجديد الراهن لا بالمعنى المصطلحي التاريخي.

فهل التوتر الروحي الشديد للتصوف واحة موضوعة بالمفهوم الإسلامي المحض أم لاقت هذه البوصلة شيئاً قليلاً أو كثيراً من الانحراف؟؟.

---

[1] - جامباتستا ڤيكو: 23 يونيو 1668– 23 يناير1744، فيلسوف إيطالي، مؤرخ.

نقصد بالمفهوم الإسلامي المحض أن هذا المفهوم حسم الموضوع حسماً قاطعاً بالتمييز بين المطلق اللامتناهي أو غير المطلق اللامتناهي..

أجل اللا متناقض لا يمكن وأن يعبر عنه اللامتناهي بأي صورة من الصور حتى ولو كانت هذه الصورة متمثلة في الرسول الكريم، فالرسول ﷺ «على مكانته» صعد إلى السماء واقتبس من العلي الأعلى، لكنه لم يره: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ **النجم/9**.

إذن فكيف نقر بذلك فتجربة الحلول والاتحاد أو بنظام وحدة الوجود أو يعتبر ذلك من الآراء والتجارب، وليس أمامنا سوى الاحتمالين الآتيين:

1- إن هؤلاء المتصوفة الفرسان بقوا محافظين على الإيمان الإسلامي المحض، لكنهم لم يستطيعوا التعبير عن هذا التوتر الشديد، أي بقوا في هذا الجنون المقدس، في هذه القوى النفسية الجامحة المترعة، لكنهم لم يستطيعوا إخراج هذا العامل الباطني إلى مقولات خارجية.

2- بقي لدينا الاحتمال الثاني ألا وهو هذا التعبير دليل الانحراف المقصود أو المريض نتيجة عوامل نفسية.

3- كان هنالك خلط بين الحق الله تعالى والحقيقة، فالحق- كما قلنا – مجال تحديد ماهيته وطبيعته، والعكس بالنسبة للحقيقة، وبعض المتصوفة- تأثر بأفكار الغير – خلطوا بين المفهومين السابقين، فكانت الأخطاء والسقطات.

4- إن المتصوفة الآثمين انزلقوا في هذه الهوة العميقة السحيقة، هي البحث عن الله وأبى لهم ذلك، بل كيف بهم «وهم المتناهدة» أن يصلوا إلى مصاف الحق وهو الحقيقة المطلقة اللامتناهية.

الشخصية والجوانية عيون للروح
وضرب حديث للتصوف

إن المحاولة التي قام بها الحباني في مؤلفه الذي نشره بالفرنسية أولاً، نقله بنفسه إلى العربية بعنوان **الشخصانية الإسلامية** تمثل فهماً فلسفياً شخصانياً للشهادة الإسلامية الأولى: لا إله إلا الله، كما تمثل فهماً معاصراً للتوحيد، ينشد صاحبه بعث الحركة والحياة في علم الكلام التقليدي، وهذه المحاولة تذكر بمحمد عبده، ولكنها تبدو أكثر غنى وتجديداً.

وطبعاً نقف هنا على أرض العلم والعقل المنطقي الخالص، ولكن في عالم الإنسان باعتباره شخصياً، أو أنا شعورياً ذا استقلال ذاتي يقف أو يتموقف بالنسبة للإله الواحد الذي خلقه على صورته، معترفاً بوحدانيته واستقلاله المطلق اعترافاً يتضمن الانفتاح على الأنوات الاجتماعية الأخرى والدخول في ال نحن الاجتماعي الذي يمحو الأطر الضيقة للمعشر والقبيلة ليحل محلها الأمة والإنسانية، وهكذا لا يكون مدلول الشهادة «بهذه الصورة» ذا طابع عقلي جدلي بل يكون ذا مدلولات علمية وانطولوجية واجتماعية وأخلاقية وسياسية.

فالدلالة الأولى للشهادة الإسلامية تتمثل في وعي الشخص لذاته وعياً تاماً بحيث يؤكد واقعه المستقل وكرامته ووجوده الخاص، أمام الكائن المطلق، الله، هنا تكمن

القيمة الانطولوجية للشخص، وعلى الشهادة يترتب تأسيس علاقة معنوية مع الآخر مادام الأنا والآخر يشتركان في أداء نفس الشهادة، ومن زاوية سوسيولوجية تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها في تكييف وجودنا وتصرفاتنا في مواجهة الآخرين وفي دخول أنا المؤمن في ال نحن الذي تتشيد بوجوده المجتمعات[1].

والشخص كليةٌ تخضع باستمرار لضغط قوتين متناقضتين: الجسد والفكر، الطبيعة والروح، والإسلام يعترف بهذه الكلية غير المتجانسة، لكنه يوجهها نحو توازن قوي يتم فيه زواج عقلي بين الملاك والحيوان في الإنسان، فلا ينصرف هذا كلية إلى الروح «إذ لا رهبانية في الإسلام» ولا يخضع كذلك للجسد، في هذا التوازن يتحقق للمسلم الفلاح في الدنيا والآخرة.

ثمة معرفتان ممكنتان للإنسان، معرفتان متكاملتان كلتاهما مجدية وضرورية: المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة كمعطي، إن وجود الله هو موضوع معاناة، فنحن نؤمن به أولاً ثم بعد ذلك نلتجئ إلى العقل لدعم الإيمان والتدليل عليه، وعلم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان[2].

وعلى هذا الأساس تصير الشهادة ذات مضمون مزدوج: فهي من ناحية توجه الإنسان إلى الطبيعة والنظر العلمي، ومن ناحية ثانية تجعل ذاتياً بحيث يملأ هذا الإيمان كل كينونتنا ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق ومخلوقاته عن طريق الخير والصلاح، وهنا يصبح الرباط الذي يجمع بين المؤمن وربه رباطاً وجودياً قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً، كما تصبح الصلة بين الأنا والآخرين صلة عاطفية تقوم على مفهوم الرحمة والبر، وحين يبدأ الإسلام بفرض الزكاة ثم يتبعها بإيتاء

[1] - محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة 1969، دار المعارف بمصر، ص27-30.

[2] - المرجع السابق، ص 38.

الصدقات فإنه لا ينشد سوى الارتفاع بالمؤمن إلى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة في تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية تشتمل فيه الرحمة في آن واحد على مفاهيم: زكاة وإحسان وحنان وتعاطف ومساعدة وتضحية وإيثار للغير[1]، صدىً لقول الله: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ الأعراف/156، ولقوله أيضاً: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾ النساء/29.

ومعنى هذا أن الزكاة والصدقة لا تقدمان في الإسلام الحل لمشكلة الفقر الاقتصادية «كما اعتقد الكثير من المفكرين السابقين والمعاصرين» وإنما تقومان بوظيفة نفسية – اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة على أسس إنسانية مستوحاة من الرحمة لا من الثروة وطرق توزيعها واستثمارها إن للشهادة نتائج عملية من أخطرها تفتح المسلم بفضل العلوم الشرعية والطبيعية، ذلك أن دراسة الطبيعة ليست في الواقع إلا استفساراً واستكناهاً لآيات الله التي هي دلائل قوته وقدرته الخلاقة، فالمؤمن هو بطبيعته كائن علمي، فرض الله عليه طلب العلم فرضاً، لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص لإنسانيته وإنما ينبغي أن ترفد العلم فرائض دينية، عبارات، بدونها يبتلى المجتمع بشخصانيته، في القيام بهذه الفرائض تتحقق حياة روحية قوامها حبّ مزدوج: حب الله وحب الكائنات البشرية.

والواقع أن حب الله ينطوي بطبيعته على حب مخلوقاته، وهو من ناحية ثانية يعني أن نحقق على مستوانا الصفات التي خص بها نفسه، من صدق ورحمة وإنصاف، وما جاء في الحديث القدسي الذي يقول: ﴿يَا عِبَادِي! إِنِّي حَرَّمْتُ عَلَى نَفْسِيَ الظُّلْمَ وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا وَكُونُوا عِبَادُ اللَّهَ إِخْوَانًا﴾، لا يحرم الظلم

[1]- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص39-40.

فحسب بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وإن يحب غيره- مما يذكرنا بأخلاقية "كانط" في الفلسفة الحديثة[1].

ومن نتائج الشخصين الذي تحققه الشهادة أيضاً ولوج الكائن البشري إلى عالم الحريات، وهذا العالم يقوم على المبادهة والاستقلال الذاتي والعقل، والنبي ﷺ هو النموذج الذي ينبغي على المسلم الاقتداء به، فهو المتبوع الأعظم الذي جسد أقصى مرتبة من التوتر نحو التعالي والكمال والعمل بمشيئة الله، ومزايا التشخصن يمكن أن تتعرض لخطر جهاز إنساني هو الدولة بحيث تتحطم تحت وطأته، وقد قدر الإسلام ذلك فأوجب على كل مؤمن مراقبة ممارسة السلطة ونصح أولي الأمر، ذلك أنه ليس للخليفة في الإسلام أي امتياز خاص، وشرعيته منوطة مباشرة بمدى خضوعه للشريعة، ولجوئه إلى استشارة أهل الرأي والأكفاء من الأمة، ولا تجب الطاعة له ولأولي الأمر إلا إذا خضعوا هم أنفسهم للحقيقة وإرادة الله التي تنشد المصلحة العامة، ذلك أن الله وحده هو منبع الأخلاقية، والشهادة تعني أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، لذا كان المضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة يوجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة وديموقراطية مباشرة على سير الأمور العامة بهذا تحد الشريعة من جنوح الحاكم وذوي الجاه والسلطان، وترد هؤلاء دوماً إلى السلطة العليا التي تمنع كل مساس بالكرامة الشخصية وتحول دون كل تسلط للقوي.

وهكذا تصبح وظيفة الدولة الأصلية الاستجابة لإرادة الأمة وخدمة كل شخص فيها والخضوع لمراقبة المجموع، وذلك أن الدولة التي لا تحترم الشريعة لا يجوز لها

---

[1]- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص 42.

أن تطالب رعاياها بطاعتها، وهذا هو معنى كلمة خليفة الرسول الأول في خطبته المشهورة: ((فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني))[1].

وأخيراً للشهادة أثرها الاجتماعي الأخلاقي الحاسم، إن كل شيء بمقتضى الشهادة يحدث على مرأى من الله، وهذا يبعث في نفس المؤمن مخالفة الله فيجعل وعيه دائم اليقظة وضميره الأخلاقي ممتلئاً بالحيوية والصفاء عاكساً الحضور الكلي الإلهي هادفاً باستمرار إلى التجاوز وإلى التطلع الدائم نحو نهضة جديدة لا يقف في وجهها أي حائل: لا كهنوت، ولا فكرة خطيئة أصلية، إن النية وحدها هي التي تقود المؤمن المسؤول أخلاقياً في أفعاله وفي علاقاته بالآخرين وفي علاقات الجميع بالله، والقوة الفعالة التي تقود النية هي ما اصطلح على تسميته في الأخلاق الدينية الإسلامية بالقلب الذي هو في نهاية التحليل مقر الحياة الباطنية ومعقد الإلزامية الأخلاقية[2].

أما القائد الآخر للمؤمن فهو حريته بإزاء كل سلطة بشرية أو كهنوتية، حرية يقيم عليها الأمل، ويتحرر بها الإنسان من كل عالم للخطيئة، وخاصة تلك الخطيئة التي لم يكتسبها بفعله الخاص وإنما تعزى إلى غير، أَلية كانت أم غير أصلية، فالمؤمن في الإسلام ليس مسؤولاً عن أخطاء غيره: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ البقرة/**141**، فليس ثمة مبرر للقلق عند المسلم، وحبه لله العادل الذي لا يظلم الناس شيئاً هو أكبر مبرر للأمل، والذي يبقى عليه بعد ذلك أن ينخرط في الوجود بحيث تلتحم عنده القيم الدينية مع

1- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص56-58.

2- المرجع السابق، ص61.

القيم الدنيوية، بعيداً عن كل سلطة كهنوتية، ليدفع بأمته والإنسانية في طريق التقدم[1].

وليس صحيحاً ما ذهب إليه "لويس جارديه" من القول أن انعدام وجود كهنوت تشريعي في الإسلام قد ساهم في حركة التجمد والانحطاط في الإسلام[2]، ذلك أن من شأن الجهاز الكهنوتي أن يقف حاجزاً بين المسلمين وبين الله وبالتالي بينهم وبين الخطو نحو الأمام، ثم إن غياب الإكليريكية هو مصدر للحرية الشخصية ومنبع لإمكانية الاجتهاد في الدين والدنيا، وبعد هذا كله أو قبل هذا كله يرفض الإسلام نفسه أي جهاز كنسي لأنه يرى أنه ليس في إمكان أي إنسان أو أية جماعة مهما كانا، تجسيد سر المصير و التعالي[3]، والحق أن أسباب تدهور الإسلام لا تعود إلى بذور ذاتية فيه وإنما إلى عوامل خارجية بالدرجة الأولى قد يمكن أن يشار من بينها إلى عوامل جغرافية واقتصادية وإلى غزو التصوف للإسلام ودفعه المسلمين إلى التواكل والطرقية والاعتقاد بتفاهة الزمن بلا واقعية العالم، وبالتالي الزهد في العالم[4].

أما العناصر الذاتية التي ينطوي عليها الإسلام بالطريقة التي تحددت آنفاً فإنها لا تحتوي على بذور التقدم والتمدن.

---

[1]- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص134-139.

[2]- المرجع السابق، ص 118،

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris 1957, p99.

[3]- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص116.

[4]- المرجع السابق، ص 120.

ويظل مع ذلك من الضروري في رأي الحبابي الإلحاح على الطابع الاستبطاني للدين والشهادة وعلى المنطلق الذاتي لوجود اللّه نفسه ومعنى ذلك أن علينا ألا نلتمس أدلة علمية على وجود اللّه، ولا على نكران هذا الوجود أيضاً، ذلك أن العلم لا بطمع في أكثر من معرفة العالم بنسبية تسيطر على جميع قدراته ومقدراته، العالم هو موضوع العلم، أما المطلق فليست لدى العلم أية طاقة على إدراكه، ولهذا كانت دعوة الإسلام في تقديره موجهة إلى التأمل والحدس واستعمال النظر من أجل ممارسة التجربة الباطنية لوجود اللّه، ولم تكن موجهة إلى العقل المنطقي.

إن الإيمان كالحب، ينطلق من الاستبطان ومن أعماق الكائن البشري، لذا لم يكن في حاجة إلى حجج عقلية لكي يتم الاقتناع به، وكما أن الحنين إلى الوطن هو شعور لا يمكن نكرانه باسم العقلانية والمنطق، كذلك الحنين إلى اللّه لا يمكن أن يربط بالعقلانية، والذي لم يمارس مباشرة تجربة الإيمان لن أبداً ولكنه كذلك لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث، أو أنه ليس واقعاً معاشاً، وإن أية محاولة لإدراك وجود اللّه على مستوى عتبات إدراكاتنا الحسية تنطوي على تناقض منطقي وتعسف على الحواس لا مبرر له، ذلك أن ما تؤكده الشهادة ليس هو وجود اللّه، لأنه وجود غير محسوس وتلك خاصيته الصميمة: إنه وجود لا كالموجودات فلم يريد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمنطق ولعلم يغرق في الكم؟ فأما أن ينبثق الإيمان بوجود اللّه عن الوجدان، عن القلب، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص وإلا تجمد مفهومنا لكينونة اللّه ولم يعد اللّه الجوهر الأكبر، جوهر

كل الموجودات، فغلطة المتكلمين الكبرى في كونهم لم يعرفوا هذا الفرق فأتت مناقشاتهم غير ذي خصب، وبدون حرارة[1].

لا شك أن نظرة "الحبابي" تنطوي على قدر عظيم من الثراء الإنساني والعمق النفسي، لكنها تنطوي، على محاذير ومخاطر واضحة، وأول ما يمكن أن يؤخذ عليها إسرافها في إغراق الإيمان في لجة التجارب الذاتية الخالصة بحيث توحد في نهاية الأمر بين قيمة التجربة الإيمانية وقيمة التجربة الإنكارية، وتجعل من شجب النصوص الدينية المتكرر لموقف المنكرين عملية واهية المبررات، وهي حين ترد الإيمان إلى حالة من التوتر الباطني فحسب «وهي حالة لا تتيسر لكثيرين من الناس» لما لها من صلة بالتعقيد الفيزيولوجي والبيولوجي في الإنسان- تسد الطريق أمام أولئك الذين لا يستطيعون أن يروا الله إلا من خلال ملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالم الواقعي.

لاشك أن الموقف الكانّي الذي يتبناه الحبابي «ويحرم عليه إدراك الله المطلق على مستوى عتبات إدراكاتنا الحسية المحدودة» هو قوي إلى حد بعيد، لكنه في الواقع لا يجد التبرير الكافي إلا إذا اعتقدنا أننا ندرك الله في ذاته على عتبة هذه المحسوسات، أي داخل العالم الحسي، لكننا لسنا ملزمين بدعوى من هذا القبيل، والمسلم أول من ينادي بالاعتقاد بأن الله وجود لا يمكن الإحاطة به أو إدراكه في ذاته، إن قصارى ما يدعيه على مستوى المحاكمة العقلية والمنطقية والعلمية هو القول إننا ندرك وجود الله بآثاره في المحسوسات فحسب من حيث هو علة للعالم لابد وأن تترك في معلوماتها آثاراً تدل عليها، صحيح أن قضايا العلم قد وصلت إلى درجة من النسبية بات معها الاعتماد على مقرراته من أجل البت في أمور

[1]- محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، ص 73-74.

ميتافيزيقية ينطوي على مخاطر كثيرة، فضلاً عن النزوع العملي النفعي، والتركيب الوظيفي الخالص لقضايا العلم قد أصبحا يتفقان جدياً باستبعاده شيئاً فشيئاً من دائرة الطموح لإدراك الطبيعة الموضوعية للموجودات، إلا أن الحال لم يصل إلى درجة تبعث على اليأس تماماً من واقعية ك مقراراته، وينبغي علينا من ناحية ثانية التمييز بين الاعتماد على أسس العالم التجريبي وتذبذاته، وبين الاعتماد على قوة في الإنسان هي العقل ذات حدوس وجودية مباشرة تتصف بالبداهة والموضوعية وتسمح بإدراك مضامين ميتافيزيقية في الواقع المدرك على عتبة الحس المشترك، بغض النظر عما يراه العلم على عتبة المدركات اللامتناهية في الصغر أو اللامتناهية في الكبر إن هذه لقوة تظل هي الأمل الأكبر لدى عدد كبير من الناس الذين تستعصي عليهم التجربة الذاتية الباطنية لوجود الله، وأخيراً أليس من المرجح أن ينتهي هذا الضرب من المعاناة الحدسية أو الذوقية الذي يرجى تأسيس وجود الله عليه إلى موقف صوفي صريح ينتهي عاجلاً أو أجلاً إلى طريقة تعرقل التقدم كما حدث مراراً كثيرة في مدينة الإسلام وفي المدنيات الأخرى، وكما لاحظ ذلك وألح عليه "الحبابي" نفسه!.

ومع ذلك فالمشكلة هي أعقد بكثير من أن تحل على مستوى الصراع الجدلي للمواقف المتفردة، والذي لا نملك نحن إلا أن نقرره- وهو ما لا نعتقد أن الحبابي ينكره لأنه يلتقي مع الشخصانية عند نقطة ما- هو أن جميع الطرق إلى الله، التي تمنح صاحبها القناعة والطمأنينة، ذاتية كانت أم علمية أم عقلانية- بحيث تملك عليه كامل كيانه ووجوده الشامل وتقوده في دروب النجوع والتقدم، هي بالنسبة للإسلام، طرق مشروعة لا يجوز لأحد إنكارها بإطلاق وتفرد[1].

---

[1]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص246.

أما تجربة "عثمان أمين" التي عبر عنها في ما أسماه بالفلسفة الجوانية فهي «وإن كانت تقترب من الشخصانية عند نقاط كثيرة»، تبدو امتداداً لنظرة "محمد عبده وبرغسون وإقبال" الابستمولوجية، ومع أنها تبدو لصاحبها فلسفة مفتوحة أو طريقة في التفلسف لا مذهباً فلسفياً مغلق الحدود، إلا أنها تبد كذلك له أصول عقيدة وفلسفة ثورة[1].

والحقيقة أن الجوانية عند عثمان أمين ليست في نهاية المطاف إلا العالم مدركاً بقوة الوعي الديني الباطني، فهي إذن طريقة روحية لرؤية الأشياء، أنها «كما يقول عثمان أمين نفسه» تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا متعرض لنفحات السماء في كل لحظة، وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين.

هي فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية، بمعنى أن تنظر إلى المخبر ولا تقف عند المظهر، وأن تلتمس الباطن دون أن تقنع بالظاهر وأن تبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، وأن تلتفت دائماً إلى المعنى وإلى القيمة وإلى الماهية وإلى الروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان[2].

ويكشف عثمان أمين نفسه عن المنطلقات القرآنية والنبوية للجوانية حين يرد أصولها إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ **الرعد/11**، وإلى الحديث النبوي الذي يقرر أن لكل إنسان جوانياً وبرانياً، فالآية والحديث في رأيه ينطلقان من الإنسان ويقدمان الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والرويّة على المعاينة أي أنهما يعبران عن مثالية

1- عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964.

2- المرجع السابق، ص 113.

مقترنة بالواقعية، ترسم فيها صورة الحياة بجهد باطني موصول ما يلبث أن يتجه نحو الإصلاح الخارجي أو المادي، وتحول فيها النفس إلى وجهة الخير الأخلاقي لتكون أساساً لإصلاح المجتمع فيتم بذلك تحقيق مركب ذي حدين: الجواني من الباطن والبراني من الخارج، بينهما رابطة واعية حيث تزكي النفس والجسم وتقييم التوازن بين الحياة والروح والحياة الدنيوية للإنسان على أساس من الأخلاقية العاملة[1].

وليس ثمة شك في أن الجوانية تعكس معرفة ميتافيزيقية روحية فلسفية تضع صاحبها فلسفياً في إطار المثالية الفلسفية التي يدخل في تيارها فلاسفة من أمثال "سقراط وأفلاطون والغزالي وديكارت وكانت وهيغل وبرغسون وهيدجر"[2]، وهذا واضح تمام الوضوح في تحليه لمبادئ الحياة الجوانية، فنحن لا نستطيع أن نسير أغوار الحياة الجوانية مهما استطعنا بالأدوات العلمية، إلا بأن نحياها بأنفسنا وأن نتحمل مسؤولية معاناتها، فكما أن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكر لنا كما يقول "هيدجر"، وهذا التعاطف العقلي أو الجهد الجواني هو عندنا ضروري لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة، ولكل مسعى صادق، لذا كانت الجوانية منطوية على ميتافيزيقية يسميها عثمان أمين ميتافيزيقيا الرؤية الواعية، هي أقرب في الواقع إلى الرؤية الفنية، أو أنها رؤية روحة نفسية هي الرؤية بالعين الداخلية أو عين البصيرة كما يقول الغزالي أو بعيون الروح كما يقول

---

[1] – عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص 121-123.

[2] – مارتن هايدغر: فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام1928، وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل.

أفلاطون، رؤية تسجل لحظات الإلهام الداخلي التي تتجلى فيها الحكمة والتجربة والرؤية الإنسانية[1].

وليس غريباً بعد هذا أن يعتبر عثمان أمين الجوانية مثالية روحية يمثل الدين بعدها الحقيقي، كما أنه ليس غريباً أيضاً أن يحمل على خصوم المثالية وعلى المدنية الغربية التي عادت الروح وبوأت العلم المادي مكانة ما كان ينبغي أن تكون إلا للروح، وهو يقول: ((والجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى، وإن السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي، عالم المادة والأجسام، قد أضلته عن قوته الأصلية التي هي المثالية والروحية)).

ولقد رأى "غاندي" بعينيه مشهد ذلك الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية، أو من العلم والجهالة فلم يتردد حينئذ في أن يصبح: إن التقدم الحديث كما يمثله الغرب في أيامنا هذه قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأ، فتنتج عن ذلك أنه قد بوأ العنف عرش النصر، وقيد الحقيقة والبراءة في أصفاد الرق والاستعباد.

ولم يكن هذا رأي "غاندي" وحده في أزمة العصر، فإن أينشتاين أحد أقطاب العلم المعاصر، يقول: ((إن العلم لم يستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد: ففي زمن الحرب يستخدم العلم في تسميمنا وفي تشويهنا وفي زمن السلم يجعل حيتنا قلقة مرهقة منهوكة، لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الحياة العقلية، فينالوا بذلك أكبر حظ من الحرية، ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة،

---

[1]- عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص 125-128.

فالسواد الأعظم من العمال ينفقون زمانهم الطويل الرتيب الخالي من البهجة وهم في أشد حالات التبرم والمضض، ولا يمنعهم ذلك من الارتعاد خوفاً على مرتباتهم الضئيلة، وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب "ألكسيس كاريل" كتابه المشهور **الإنسان ذلك المجهول**، فصرح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة))[1].

لقد أوقع تقدم العلم التطبيقي الإنسان في غربة مروعة، وليس ثمة من مخرج له من هذه الغربة إلا بإحراز تقدم في علم الروح وفي الانتصار للمثالية، أما السلبيون أو العدميون الذين جعلوا ديدنهم التهجم على كل مثالية في الفكر أو في العمل، كما يقول "كارل باسبرز"[2]، فإنهم لا يسيئون إلا إلى أنفسهم وإلى أمتهم وإلى الإنسانية، وإذا كانت الفلسفة حقاً لا نستطيع أن تصنع الخبز كما يقول بعض المتندرين، فإنه لا مبرر للتردد في القول أنها تستطيع دائماً أن تصنع الأفكار، ومن ثم تستطيع أن تصنع التاريخ.

والذي لا شك فيه عند عثمان أمين، إن الفلسفة الجوانية، في استنادها إلى تزكية الوعي الإنساني الشامل، ودعوتها الفكر إلى الالتفات إلى ذاته ليجد فيها سبب الأشياء وقوامها، وفي توجيه النظر إلى الاحتفال بالمعنى والفكرة والمثال، تقدم منهجاً لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان.

---

[1]– عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص137-139.

[2] – كارل تيودور ياسبرس: هو بروفيسور في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين، ولد في أولدنبورغ بألمانيا، 23 فبراير 1883، وإذا كان اسم زميله هايدغر قد غطّى عليه إلى حد ما، إلا أن المتخصصين في تاريخ الفلسفة يعرفون قدرهُ وأهميتهُ.

فضلاً عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى، وتخطي ما هو كائن إلى ما حقه أن يكون، ومجاوزة الواقعة إلى القيمة، ويبث الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود في المكان والزمان، واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة، كما أن الذي لاشك فيه هو أن الدين – من حيث إنه تجاوز للوجود الظاهر الحاضر وإيمان بوجود أبدي لا زماني مجاوز للآني والمكاني المشاهد- يمثل البعد الجواني الحقيقي للإنسان، فالاعتقاد بأن في العالم ثنائية عالم الطبيعة وعالم الروح، أو عالم الشهادة وعالم الغيب، يشد صاحبه المتعلق بعرى الدين بين عالمين:

- عالمه الروحي الجواني الذي يحسه زاخراً بالحدوس والأفكار والطاقات.

- وعالمه المادي البراني الذي يقتضيه أن يشارك في شؤون الجماعة بأوفى

نصيب، وذلك إلى أن يهتدي إلى الطريق[1] الذي يعينه على أن يوفق بين أعمق حاجات الروح وبين ألزم واجبات المجتمع، والدين.

من حيث الدين، يوجه الإنسان إلى ذلك البعد الجواني فيه: يدعوه إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة، ويدعوه إلى الإيمان بوجود إله قديم وجوده هو مصدر كل وجود، وسلطانه أعلى من كل سلطان، والهاماته مصدر كل علم وعرفان[2].

وأهم من هذا كله إن المثالية الجوانية تبدو لصاحبها دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير، ذلك أن الجوانية من حيث هي في صميمها فلسفة وعي ومثال وقصد وقيمة قد اتخذت لنفسها الشعار الإسلامي العملي، شعار الأمر بالمعروف

---

[1] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص248.

[2] – المرجع السابق، ص255- 256.

والنهي عن المنكر، ورأت هذا المبدأ فرض عين لا فرض كفاية وجعلته مبدأ من مبادئ الوعي الإنساني الذي يعني الناس كافة، لأن الضرر الناشئ من ذيوع المنكر في مكان من العالم يصيب الأمة كلها بل الإنسانية بأسرها.

ويترتب على هذا أن المثالية الجوانية إذا دعت إلى مراقبة النفوس ورعاية المثل ومراجعة القيم فليس في هذا دعوة للإنسان إلى ترك العمل أو اعتزال العالم، فيكون عالة على غيره مفتقراً إليهم، بل عن موقفها من أول الأمر دعوة كل واحد إلى ممارسة الحرية، ومن ثم السعي والتشهير والمغامرة في الدنيا، بعبارة أخرى: دعوة إنسان الفذ إلى إصلاح جوانية حتى يصلح اللّه برانيه، لذا لم يكن غريباً أن يكون إعلام هذه الفلسفة وممثلوهما هم صناع التاريخ ومشيدو دعائم البطولة، لأن الجوانية تعبر عن وعي مستنير يتبعه عمل خلاف يقيم حياة الفرد والمجتمع على القيمة الروحية والمثل العليا المؤسسة على دعائم الصدق في القول والإخلاص في العمل، وهذا التحديد للجوانية هو الذي ينتهي بصاحب الجوانية إلى تقرير القول إن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة، ولا أن يُسمعوا أصواتهم إلا الضمائر الحية[1].

أن الطابع التلفيقي هو السيد فيها، إلا أنها تعبر في جوهرها عن جهد روحي مكثف ينشد التشخص في جهد موضوعي أو اجتماعي، ولقد يمكن أن يؤخذ على صاحبها نسبتها إلى الجوانية بإطلاق إذ هي في الحقيقة جوانية برانية معاً، ولكن يشفع له أن اللغة تسمح بتسمية الكم ببعضه.

بيد أن أحد الانتقادات الجادة التي يصح أن توجه إلى الجوانية يمكن أن تأتي من دعوى صاحبها إن الجوانيين ينشدون الإصلاح الاجتماعي من ناحية –وهذا

---

[1] – د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص262.

يتضمن الاعتراف بأن المجتمع القائم هو عبارة عن أفراد غير صالحين، نفوسهم وعقولهم فاسدة أو دنية أو متخلفة، وأن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ولا أن يسمعوا أصواتهم إلا للضمائر الحية من ناحية ثانية، فهذه الرواقية المتعالية الشماء ستجد نفسها بالضرورة عاجزة عن التصدي لإصلاح الأفراد والمجتمع، لأن الإصلاح والثورة كليهما، ليس لهما من موضوع سوى الضمائر اللا حية والنفوس اللا ممتازة التي يحفل بها الواقع المشخص.

ومع ذلك فإن لفلسفة عثمان أمين الجوانية مزاياها التي لا تنكر ودلالتها التي لا ينبغي إغفالها، فهي تمثل ارتكاسة الروح في وجه التكنية، وسمو الإنسان على الطبيعة ورد إسراف المادية إلى حدود العدل، وهي من ناحية ثانية دعوى للمرح والتفاؤل ولسعادة الإنسان، ولإلحاق الهزيمة بشطط المدينة الحديثة، وهي أخيراً دلالة حية على أن مبدأ العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والله، ليس هو فقط العقل الجاف الخالص والمحاكمة المنطقية العاطلة من كل حياة، الشعور النابض بالحياة وبالتوتر الروحي الذي يحول الإنسان من حالو الرؤية أو الوعي الباطني إلى حالة الفعالية الحية الخارجية، بحيث يصبح الدين ومبادئه مصدر فعل وتغيير وإصلاح[1].

[1] –د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص251.

المحصلة النهائية للدراسة وآفاقها

في دراستنا هذه سرنا مع أعلام المتصوفين عبر التاريخ سيراً وئيداً، فكنا نبحث آراءهم ومعتقداتهم بتجرد، ونركز على سلوكهم تركيزاً دقيقاً، وحلّلنا ما قرأنا ودرسنا كل ذلك في إطار معيار عريض هو الكتاب والسنة، لأنه الحكم الذي يجب أن يسود، وفضلاً عن ذلك كان لابد من الوقوف على آراء أهل التصوف في أواخر القرن العشرين، وإبراز نظرتهم إلى أهم المعتقدات الصوفية، وكذلك نظرتهم إلى الأساليب التي ماتزال متبعة عند معظم الصوفيين كالذكر والموالد والشعارات وغيرها.

وقد تبين لنا من خلال ما كتبه الأستاذ جمال بدوي، وما ردّ عليه شيخ مشايخ الطرق الصوفية في مجلة آخر ساعة بعض من آراء الصوفية المعاصرة، التي تتوافق مع الإسلام، وترفض البدع والأساليب الموروثة، التي كانت أهم عوامل الانحطاط الفكري والخلقي عند بعض الجماعات...

وها نحن الآن نكمل الشوط، فنتخذ الدار المصرية أنموذجاً للدراسة في مصر، يسأل الأستاذ "محمد زكي إبراهيم"، رائد العشيرة المحمديّة، وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وشيخ الطريقة المحمدية الشاذلية عن معنى التصوّف، ومن هو الصوفيّ، ويجيب بقوله: ((المقصود بالتصوف الإسلامي وكنا نفضل أن يقول التصوف في العالم الإسلامي، لأنه ليس في الإسلام تصوّف في نظرنا التخلي

عن كل دنيّ، والتحلي بكل شنيٍ، سلوكاً إلى مراتب القرب والوصول، فهو إعادة بناء الإنسان، وربطه بمولاه، في كل فكر وقول وعمل ونية، وفي كل موقع من مواقع الإنسانية في الحياة العامة)).

ويضيف: ((ويمكن تلخيص هذا التعريف في كلمة واحدة هي التقوى في أرقى مستوياتها الحسية والمعنوية، فالتقوى عقيدة، وخلق، فهي معاملة الله بحسن العبادة، ومعاملة العباد بحسن الخلق، وهذا الاعتبار هو ما نزل به الوحي على كل نبيّ، وعليه تدور حقوق الإنسانية الرفيعة في الإسلام، وروح التقوى هو التزكي: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ **الأعلى/14**، ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ **الشمس/9**، ويضيف القول: ((هذا هو التصوف الذي تعرفه، فإن كان هناك تصوف يخالف ذلك، فلا شأن لنا به، ووزره على أهله، ونحن لا نسأل عنهم فكل امرئ بما كسب رهين فالتصوف شيء، والصوفي شيء آخر)).

وعن الاختلاف في تعريف التصوف، يرجع الأستاذ بنظره إلى منازل الرجال في معارج السلوك، إذ ترجم كل واحد منهم إحساسه في مقامه، أما الاختلاف في تحديد مصادر التصوف، فيراه دسيسة من دسائس أعداء الله، فمادام التصوف ربيب الإسلام، فهو عبادة وخلق، ودعوة، واحتياط، وأخذ بالعزائم واعتصام بالقيم الرفيعة، وهذه المعاني هي من صميم الإسلام، ومن قال بخلاف ذلك فقد غلط، إذ نظر إلى هذا الركام الدخيل على التصوف من المذاهب الشاذة، أو الضالة، ولم ينظر إلى حقيقة التصوف، والحكم على الشيء بالدخيل عليه غلط أو مغالطة، والحكم على المجموع بتصرف أفراد انتسبوا إليه صدقاً أو كذباً ظلم مبين، إذ ليس من المعقول أن يترك المسلمون إسلامهم لشذوذ طائفة منهم تشرب الخمر، أو تمارس الخنا، أو تحلل ما حرّم الله!!..

أما عن الصوفي فيقول شيخ الطريقة المحمدية الشاذلية: ((بأنه المسلم النموذجيّ لأن كافة أئمة التصوف أجمعوا على أن التصوف هو الكتاب والسنة في نقاء وسماحة واحتياط، وشرطه أئمة التصوف في مديدهم أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِن كُونُواْ رَبَّـٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ﴾ آل عمران/79، وفي التفريق بين الصوفي، والمسلم، والمؤمن، والمتقيٍّ، يعتبر أن الإسلام شرح لنا تعريف الناس بخصائصهم، وذكرهم بما يميزهم من غيرهم، فقد ذكر اللّٰه تعالى في القرآن الكريم المهاجرين والأنصار، وذكر من المسلمين الخاشعين، والقانتين، والتائبين، والمتصدقين، والعابدين، والسائحين، وغيرهم.. كما أن النبي ﷺ ميّز بلالاً الحبشي، وصهيباً الروميّ، وسلمان الفارسي، بألقابهم، ولهذا فإن ذكر إنسان بخصيصة عرف بها عند الناس سنة قرآنية نبوية، ومادامت الصوفية قد عرفت باسمها لسبب أو لآخر، فليس بدعاً أن ندعى بهذا الاسم)).

ويرى "الدكتور محمد سعاد جلال": ((أن التصوف الحقيقي الذي كان عليه سلف الأمة خصوصاً في أواخر القرن الأول والثاني – قبل أن تدخل عليه المخالفات الهندية، والشوائب المجوسية والمسيحية- هو التصوف الحقيقي الذي خلا من هذه الأوضار، باعتباره محض العمل بكتاب اللّٰه وسنة رسوله، مع الأخذ بمزيد من الزهد في الدنيا، والإعراض عن شهواتها، وفزع النفس من الخضوع للذاتها، وتطهيرها من الرعويات البشرية)).

ويضيف الدكتور جلال قائلاً: ((وابتدعت بعد ذلك أنماط خبيثة من العقيدة والعمل، سميت بالتصوف، كوحدة الوجود التي قال بها بعضهم، واقترنت بها عمليات الطبل والزمر، كل ذلك باطل وبدعة وإلحاد، وخروج عن منهج الإسلام، وما يرى الآن من الطبل والزمر، وخلط ذلك بالمدائح النبوية، فهو امتداد لتلك

الضلالات والجرائم، التي ظهرت في القرن الثالث، وتعاظمت في القرن السادس، فهي حرام قطعاً)).

والصوفي كما يقول "الشيخ محمد متولي شعراوي": ((هو الذي يتقرب إلى الله تعالى بفروض الله، ثم يزيدها بسنة الرسول ﷺ من جنس ما فرض الله تعالى، وأن يكون عنده صفاء في استقبال العبادة، فيكون صافياً لله، والصفاء هو كونك تصافي الله فيصافيك)).

ويعتبر الشيخ محمد متولي شعراوي أن التصوف رياضة روحية لأنها تستلزم الإنسان بمنهج تعبديّ لله، فوق ما فرضه، وهذه خطوة نحو الود مع الله.

ويتابع القول: ((والله سبحانه وتعالى يقول في الحديث القدسي: من أتاني يمشي أتيته هرولة، ولو قالها لكان المشي بالنسبة له شيئاً كبيراً، فما بالك بهرولة منسوبة لله)).

ويضيف: ((وهكذا يمنّ الله على هؤلاء المتصوفين ببعض العطاءات التي تثبت لهم أنهم على الطريق الصحيح، وكلما زاد العبد في عبادته كلما زاده الله في وده، ولا نستطيع أن نقول إن هذه الزيادات تصل إلى حد ما، لأن عطاء الله ليس له حدود)).

ومن رأيه في التمايل أثناء الذكر يقول: ((لا مانع من التمايل أثناء الذكر، إذا كان هذا التمايل نتيجة لغلبة الوجد عليه، أما إذا كان هذا التمايل مفتعلاً فهذا لا يليق)).

ويتابع القول: ((والذكر جائز على أي ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ آل عمران/ **191**، ويضيف: ولاريب أن في الذكر راحة نفسية،

وهـدوءاً لـلأعصـاب، فالـذاكرون وإن تمـايلوا، خـير مـن الـذين يتمـايلون في حانـات الرقص ونحوها)).

وعـن مصـادر التصـوف وإرجـاع أصـوله الأولى إلى البوذيـة، والمجوسـية، والرهبانية وغير ذلك تجمع الآراء الحديثة تقريباً على نفسها.

فالأستاذ "محمد زكي إبراهيم" يقول: ((لا أعـرف أن الكتـاب والسـنة قد نقـلا عـن المجوسية، والبوذية والرهبانية شيئاً أبداً، أما إذا كان المراد تلك الفلسفات الأجنبية عـن العقيـدة والشـريعة، فهـذه لا علاقـة لهـا بتصـوف أهـل القبلـة، علـى أن الـذين اشـتهروا بهـذا الجانـب الفلسـفي ممـن ينسـبون إلى التصـوف عـدد محـدود، قـد لا يجاوز العشرة، وسـواء قبلت فلسفتهم التأويل والتوجـه –ولـو مـن وجـه ضـعيف– أو لم تقبل، فهؤلاء انتهى أمرهم نهائياً، وليس لفلسفتهم اليوم معتقد ولا دارس، وقد اصبحت كتبهم بما فيها من الأفكار أشبه بنواويس الموتى، تعرض للزينة أو التـاريخ والعبرة، فليس بين صوفية عصرنا من يـرى رأيهـم، أو يـذهب مذهبـهم، سـواء علـى ظـاهره، أم مـع تأويلـه... هـؤلاء كانـت مذاهبـهم شخصـية، لا تجـد طريقهـا إلى الجمـاهير لحاجتـها إلى اسـتعدادات وقابليـات ومـدارك، ومنطـق لا يتـوفر لـدى الكافة)) !!.

وهكذا فالأستاذ إبراهيم يعتبر "الحلاج وابن عربـي والجيلـي"، ومـن حذا حذوهم، ممن نقلوا التصوف من العمل إلى المنطق والتنظير، هؤلاء ليسوا هم كل الصـوفية، فهم لم يزيدوا عن عدد الأصابع عند التسليم بأنهم شطحوا، أو تطرفوا، أو تغالوا، أو انحرفوا، فهم بشر اجتهدوا، وما كتبوه قابل للتأويل، ولـذلك لا يقبـل الاحتجـاج بأمثالهم، ومن ثم نسيان غيرهم أمثال "الجنيد، والقشيري، والسلمي، وابن زورق، وابـن عطـا الله، وأبـو طالـب، والهـروي، والسـهر وردي، والغـزالي، والسـيوطي، والسنوسي، والدردير"، وأمثالهم سلفاً وخلفاً.

على أننا بالمقابل نرى بعض المحدثين يشيدون بالحلاج وبابن عربي وأمثالهما، ويمتدحون بصورة خاصة عقيدة وحدة الوجود، ومن قبيل ذلك ما نجد في كتاب **المستشرقون والإسلام** الذي نقل صاحبه عن التصوف والصوفية لسفير أفغانستان "الأستاذ صلاح الدين السلجوقي"، نشرت في مجلة الإسلام والتصوف بعددها الرابع عام 1960 يقول فيها: ((وفي الإسلام بنص الآية القرآنية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ **النور/35**، نرى في أول مرة طفلاً ينطق في مهده عن التصوف هذا الطفل ذكره ابن عربي، وله من تأملات القديسة رابعة العدوية النابغة التي هي فخر الإسلام، وذخر للتصوف، والتي ترقد محجوبة عن الناس بجوار سيدي عقبة في منطقة الإمام الليثي بالقاهرة، قريبة من زميلها المعروف ذي النون المصري، قدّس الله سره العزيز، وبعد ذلك نرى الفكرة مبوبة مفصلة في آثار الشيخ محي الدين بن عربي)).

ولكن التصوف الذي وصل إلى ذلك الحد، كان التصوف الأصلي، أعني وحدة الوجود الذي يقول بأن الوجود واحد، والوجود الحقيقي هو وجود الله، وباقي أنواع وأصناف وأفراد الوجود pantheism، ظلاً ومظهراً، انعكاس له.

فالصوفي في وحدة الوجود يقول: ((الكل هو أو كما يقول مكنزي: هو الكل، هو الله في السموات والأرض)).

هذا ما يذهب إليه الأستاذ السلجوقي، ثم يضيف إلى ذلك قوله: ((ولكن بعد زوال الفاطميين، وبعد مخالفة بعض العلماء أمثال العلامة ابن تيمية، حدث تدهور في التصوف، وبدأ العلماء والمتصوفة إنشاء مكاتب أقرب إلى قبول الفقهاء، وكثرت

تلك المكاتب وتعددت المسالك والمشارب ودخلت فيه اشياء كثيرة، وقامت في كل بلد وحيّ حلقات، لكل حلقة ميزاتها))[1].

ويتابع قائلاً: ((وأما التصوف، بمعنى الكلمة، فعبارة عن وحدة الوجود الذي انقرض حالياً من الغرب، وتسرَّب إلى المسلمين غير العرب وبخاصة في الشرق الأوسط، وفي الهند، وأكثر العلماء والكتاب والشعراء في تركيا وإيران وبخارى ولا سيما أفغانستان والهند اعتنقوا هذه الفكرة، وحتى أبو علي بن سينا في آخر إشاراته، والإمام الغزالي في آخر حياته، ملا كثيراً إلى تلك الفكرة.

وفي القرن السادس للهجرة عمّت هذه النظرية جميع الشرق الإسلامي، ونرى آلافاً أمثال مولانا "جلال الدين الرومي والشيخ شبستري[2] وفريد الدين العطار[3] والجامي[4] والسادات والحافظ والعراقي وبيدل"[5]، يعتنقون هذه الفكرة، حتى بعض الفلاسفة أمثال "القاضي مبارك" وغيره صبغوا أفكارهم الفلسفية بهذه الصبغة.

---

[1] – د. سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

[2] – محمود الشبستري/720 – 687هـ/، هو متصوف وشاعر، من أهل شبستر، هو قطب الدين وسعد الدين، وقيل نجم الدين محمود بن عبد الكريم ابن يحيى الشبستري التبريزي.

[3] – فريد الدين عطار شاعر فارسي متصوف مميز عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، من أشهر أعماله منطق الطير.

[4] – حمد أمان بن علي جامي/ 1349 –1416هـ/،ولد في إثيوبيا ثم خرج من إثيوبيا إلى الصومال ثم إلى اليمن ومن هناك إلى مكة، درس في إثيوبيا ودرس العربية على الشيخ محمد أمين الهرري ثم سافر إلى السعودية.

[5] – أبو المعاني عبد القادر بيدل الدهلوي، من شعراء التصوف، عاش في الهند/1644 – 1720م/، من أعظم شعراء الأدب الفارسي في شبه القارة الهندية، واغزرهم نتاجاً.

فالقاضي مبارك يشبه الوجود المطلق بالكلّي الطبيعي، ويشير إليه "الخاقاني"[1] الشاعر الكبير في القرن الخامس للهجرة أي قبل القاضي مبارك بخمسة قرون.

وتسربت هذه الفكرة إلى أوروبا في أغلب الظن من العرب، ولاسيما في الأندلس موطن الشيخ الأكبر "محيي الدين بن عربي، فسبينوزا"[2] الصوفي الكبير، بل أكبر الصوفية من فلاسفة العرب، كان من أصل أندلسي، واعتنق تلك الفكرة بأجمل صورة وأعمق نظرة، فأثاره كانت الملهمة للشعراء أمثال "غوته، وهيتي" الألمانيين وورد زورت الإنجليزي، كما كانت الملهمة لمثالية الألمان)).

ويتابع أبضاً: ((يقول بعض الفقهاء إن هذه الفكرة حلولية وتناسخية، ولكن وحدة الوجود بريئة من الحلول والتناسخ اللذين في كل منهما تفاوت وانتقال، في حال أن وحدة الوجود إشعاع وتحلٍّ وانعكاس، فالمنشأ القدسي والنوراني لايزال يتقد ويشعشع، والكائنات الحية وغير الحية تقتبس نور الحياة وحفظ التركيب على حسب استعداداتها من ذلك المركز المشع الفعال الأقدس السرمدي بوحدة في الوجود واقتران في الشؤون والتعيينات)).

---

[1] - خاقاني اسمه الكامل: أفضل الدين إبراهيم بن علي الشرواني، من شعراء الفرس في القرن الثاني عشر... وقد دفن الخاقاني في مقبرة ***الشعراء*** في سرخاب بالقرب من تبريز، مشهور بصعوبة أشعاره وخفاء معانيها وأغلب منظوماته من نوع القصائد ولكنه نظم مثنوياً طويلاً أسماه تحفة العراقين وصف فيه حجه إلي مكة باللغة الفارسية.

[2] - ينحدر اصل الفيلسوف الهولندي باروك سبينوزا/1632 – 1677م/من عائلة يهودية مهاجرة من اسبانيا، تأثر اخيرا بفكرة الحلولية التي كانت عند موسى القرطبي.

فالوجود الحقيقي هو مركز الإذاعة، إذاعة الحياة والشعور، في حال أن جميع الوحدات الآخذة من الكائنات لاتزال تستمد الإشعاع والإذاعة من المركز مع وحدة الروح والإشعاع في الآخذ والمأخوذ منه[1].

وبعبارة أخرى إن الوجود الحقيقي هو كالشمس، المنبع الأصلي للنور والإشعاع، وإننا كالذبذبات الإشعاعية المنبعثة من الشمس.

ويفرق بين وحدة الوجود وبين الوجودية بقوله: ((ووحدة الوجود تختلف تماماً عن الوجودية التي تنكر وتقرّ الظل، وتحلّ اليقين والتشخيص محل الذات، وفرق آخر هو أن الصوفي أناني بنفسه العليا التي هي متخذة معنوياً مع الله ومحبة للغير باتحاده مع الكون، ولكن الوجودي بأنانيته الفردية والغرائزية بعيد كل البعد عن الأصل والكون والمجتمع)).

إلى أن يقول اخيراً: ((فوحدة الوجود فكرة قديمة وحتى في اليونان توجد آثارها في ميداشي الهندية ولاسيما في ابنى شاذر وفي أفيستا، ولكن الشكل الحقيقي والطبيعي لهذه العقيدة وجد أولاً بصورة ابتدائية في اليونان، وبعناية أجمل في الإسكندرية عند ديونيوس، ولكن الإسلام عمّدها بماء أصفى، ونفض عنها غبار المادية، ووشحها بجواهر كريمة من الحب القدسي والسماوي والعطف الإلهي نحو الكون من العلم العلوي إلى السفلي)) !!.

ومن هنا تضاربت الآراء حول أهم عقائد الصوفية، التي نعتبرها المحور الذي يدور حوله إيمان المسلم بعقيدة التوحيد القائمة على الشهادتين: لا إله إلا الله محمد رسول الله..، فإن كان التصوف يدعو إلى وحدة الوجود أو إلى ما يسمى بالحلول والاتحاد، فهذا ليس من الإسلام في شيء، بل هو ضد الإسلام ودخيل عليه يهدف

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

إلى هدفه من قبل أعدائه، وهذا ما يقره الأستاذ محمد زكي إبراهيم بقوله: ((أما أن التصوف يدعو إلى عقائد الحلول والاتحاد والوحدة، فليس هذا هو تصوف المسلمين، وإنما هو تصوف أجنبي أعجمي مدسوس، والمهتمون به نفر معدود محدود انتهى أمرهم وليس لهم اليوم ولا وارث)).

ويضيف قائلاً: ((وإنما يقول الصوفية بنوع من الفناء فصله الشيخ ابن تيمية في رسائله بشيء من الأنصاف، وأشار إليه الشيخ ابن القيم في شرحه على كتبا الهروي، وشتان ما بين هذا والقول الفاجر بالحلول، والاتحاد، والوحدة المنكرة))[1].

إذاً فالصوفية المحدثون العشيرة المحمدية في مصر مثلاً يقولون بنوع من الفناء، الذي يعبر عنه "المهندس زكريا هاشم زكريا" في كتابه **المستشرقون والإسلام** بالفناء عن النفس الذي يتحقق في المسلم الواصل إلى الله تعالى، وذلك بعد أن يقسم الصوفية السالكين إلى الله تعالى إلى قسمين: قسم سالك إلى الله تعالى مهتد إليه بنور طاعته، والقسم الثاني هم الواصلون إليه سبحانه وتعالى، فهم قد واجههم الحق، تبارك اسمه وجل شأنه، بأنواره بعد أن سلكوا السبيل إليه فجذبتهم أنوار مشاهدته إلى عين التوحيد فقنوا عن أنفسهم وكانوا لله لا لشيء دونه!!.

وهذا قول يجعلنا نتوقف متسائلين، إذا كنا ننفي الاعتقاد بوحدة الوجود فماذا يعني هذا الفناء كما ظهر التعبير عنه؟.. وعندما يرى باحث محدث بأن السالك إلى الله تجذبه أنوار مشاهدته إلى عين التوحيد حتى يفنى عن نفسه، فهل هذا يختلف كثيراً عن معنى وحدة الوجود[2]؟!.

---

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

[2] – المرجع السابق.

ثم يتبلور هذا الاتجاه المحدث عندما يجري الحديث عن المحبة أي محبة الحق لعبده التي يرجع معناها إلى مسارعة الحق تبارك وتعالى إلى كشف الحجاب الحائل بينه وبين عبده لينعم المحب بمشاهدته قربه، كما يعبر عن ذلك المهندس زكريا، ثم يتساءل متحيراً بين أن يستقر على عدم الرؤية، أو على المشاهدة الكاملة، فيقول: ولكن هل يشهده المحب أو يراه بنفسه؟ وأنى للحادث أن يرى القديم؟ هذا محال، -إذاً- فلابد أن يراه به حال تحققه بمقام، وهنا يستشهد للتدليل على فناء العبد في إرادة سيده، بما رواه البخاري من حديث قدسي: وما تقرَّب إليّ عبدي بشيء أحب من أداء ما افترضته عليه، ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، ومتى أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها.

وبعقب على ذلك بعد أن يستند إلى الحديث القدسي بقوله: نعم يشهد الحق بالحق في حال فنائه عن نفسه بربه إذ لا يشهد اللّه إلا اللّه، وقد عبر عن ذلك أحد العارفين بقوله:

إذا رأيت حبيبي بأي عين أراه
بعينه لا بعيني فلا يراه سواه

وقال آخر:

يا شاهد الذات منك الذات بادية منها لها فلأنت الجزء والكل

ويضيف المهندس الأستاذ زكريا قائلاً: ((وحتى تم ذلك للعبد تبين له أن ما كان مضافاً إليه من قبل من سمع وبصر وقوة وإدراك في حال حجابه إنما هو اللّه من حيث تنزله وظهوره، وللعبد إضافة وإسناد، وكان الظهور فيه بحكم القابل منه، ويخرج من حكم القيد البشري إلى حظيرة الأخلاق الصفائي للّه فيدرك الأشياء

على ما هي عليه في نفس الأمر الواقع، ولا أقول إنه يعلم كل ما يعلمه الحق، أو يدرك كل ما امتد بصره، إذ إن ذلك محال ومتوقف على مدى استعداده وصحة فنائه في الله، ويعطي مثالاً على ذلك بقوله: وقد تحقق بذلك بعض الصفوة من الأمة المحمدية، وظهر أثره في ما كان من أمر عمر رضي الله عنه وسارية، إذ يناديه عمر من على منبره بالمدينة ويسمعه سارية وهو بمصر، فإن لم يكن ذلك عن رؤية من عمر لم تحجبه فيها الكشافات الحسية والبعد الشاسع بين المكانين فكيف تكون إذن؟!)).

ويعطي مثالاً آخر عن صحابي جليل آخر فيقول: ((وما كان من أمر عثمان رضي الله عنه إذ دخل عليه رجل وكان قد نظر إلى امرأة في الطريق غير محرم فشاهد أثر المخالفة الشرعية على عينيه فقال عثمان: أيدخل عليّ أحدكم وأثر الزنا في عينيه؟ فيقول الرجل: أوحي بعد رسول الله؟ فيقول: لا، ولكنها بصيرة وبرهان وفراسة صادقة، فهو ينظر بنور الله فيه ولو لم يكن ناظراً إليه بنفسه، وإذاً، ففي الأمر قوة أخرى غير قوة البشر المحدودة التي لا ترى إلا إلى حد، ولا تبصر إلا ما كشفته الكشافات)) !!، ألا ترى معي أيها القارئ الكريم أن الذي صرّح به الأستاذ، هو الفناء الحقيقي بذاته!.. وأنه هو الحلول بعينه!.. إذ لا فرق بالتحديد بين ما قاله هو وما قال السلفيون من الصوفيين الذين أقمنا عليهم النكير[1]..

أما أن الله تبارك وتعالى يكون سمع المطيع وبصره اللذين يسمع ويبصر بهما، ويكون يده التي يبطش بها، وأما أن المؤمن ينظر بنور الله، وأما أمثال ذلك من قوله جلّ وعلا في الحديث القدسي: ﴿يَا عَبْدِي اِطَعْنِي تَكُنْ مِثْلِي تَقُولُ لِلشَّيْءِ، كُنْ

---

[1] – سميح عاطف الزين: سلسلة إعلام التصوف.

فَيُكَوِّنَّ﴾، أما ذلك كله فقد انحرف به الأستاذ عن تفسيره الصحيح، وأماله إلى ناحية عضد رأيه والتدليل على صدق تفسيره، ولم يلتفت إلى أن ذلك العبد المطيع لله، الذي لا يتحرك ولا يتنفس، ولا يتكلم إلا بما يرضي الله سبحانه وتعالى، يكون سمعه وبصره ويده، وجميع جوارحه، وسائر ما يدور في فلك تفكيره، يكون عاملاً في دائرة ما أمر الله تعالى به وما نهى عنه، أي أنه إذا رأى، ونظر أي شيء نظره فإنما يكون أوامر الله وحدها هي المسيطرة على نظره: تصرفه عن الأنام، وتشدّه إلى الطاعات، وتقربه مما يرضي ربه، وتبعده عما يسخطه، إذ إن حواشه كلها تسير وفق موازين مقرّرة من عند ربه عزّ اسمه، لا يخرج فيها عن مقاييس الرضا والسخط قيد أنملة، لأن الله –بأوامره ونواهيه– ملأ بصره، وملأ سمعه، وقيّد يده، وألجم لسانه، فصارت جوارحه كلّها تعمل وفق منهجية عقائدية ملء قلبه وملء فكره، فتشمل كامل كيانه، وتسدُّ على هوى نفسه منافذ البروز والتحرك، وصار الله تعالى مهيمناً عليه بأوامره ونواهيه بصرف بصره عن الفسوق، ويسدُّ سمعه عن سماع الهجر واللهو، ويكمَّ فاه ويعقل لسانه عن قول ما لا يرضيه، ويكبّل يديه عن أن تضربا بغير حق، أو أن تدفعاً غير باطل[1]...

فعجباً من ضربه مثلاً بقول عمر رضي الله عنه لسارية، وكأنه رأى عبر الأبعاد وما وراء المسافات الشاسعة وخلق الآفاق والتلال والوهاد، ونسي الحدس والفراسة والنظر البعيد، ثم صوّر خليفة رسول الله ﷺ الثالث رضي الله عنه يعلم الغيب الذي ما ادّعاه أحد من الرسل والأوصياء، ونسي الفراسة وصدق الإلهام، وبعد ذلك قام يفسر هذين الفعلين تفسيراً ساذجاً مختلفاً متبايناً، لا يقبله إلا البسطاء من الذين ينظرون إلى الدين نظرهم إلى العقيدة التي تقوم على المعجزات وظواهر التحريف، في حين أن تفسير مثل هذه الظواهر ما عجز عنها العلم

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

القديم، فضلاً عن العلم الحديث، الذي فلسف أمثالها في عناوينه النفسية والعقلية وبحوثه العلمية التعليلية والتحليلية، حتى كاد أن يبلغ بها وبغيرها تفسير ما استعصى على الأفهام عبر الأيام[1]..

فينبغي لنا أن لا نسهو عن شيء مما يخص الخلفاء الراشدين امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴿7﴾ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ **الحجرات/7-8**، ورسول اللهﷺ يقول: ﴿اتَّقَوْا فراسة الْمُؤْمِنَ﴾، وذلك ما اشار إليه الخليفة عثمان رضي الله عنه حين قال: ((ولكنها بصيرة وبرهان وفراسة صادقة)).

فهذه العقيدة بالفناء التي هي طريق الوصول إلى الله تعالى، هي نفسها عند بعض قدامى الصوفية وعند بعض المحدثين كما يثبت للباحث، ولم نجد لها تفسيراً حديثاً مميزاً يختلف عن الاتجاه الذي قال به المهندس زكريا هاشم زكريا في كتاب **المستشرقون والإسلام**، وهو الاتجاه الذي يؤدي إلى نوع من وحدة الوجود، التي أنكرها، وينكرها المسلمون الصادقون ولن ننسى قضية هامة في التصوف، وهي ما يتعلق بالولاية، لأنها كانت مدار بحث وتركز عند غالبية العلماء الصوفيين، حتى أنه يظهر مؤلف من التصوف إلا كان للولاية والأولياء فيه نصيب كبير، ولكن ما نشير إليه أن الاتجاه الصوفيّ الحديث –كما يعبر عنه الاستاذ محمد زكي إبراهيم- يعتبر أن الأولياء هم عباد الله الصالحون، وعلى رأسهم الأنبياء، ثم يأتي بعد هؤلاء الأئمة من أمة محمد ﷺ ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والشرط في الوليّ – «وفق المفهوم الذي يقول به الإيمان»، والتقوى، كما جاء في الآية ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

الصَّالِحِينَ﴾ الأعراف/196، فالصلاح المقصود بمعنى الصلاحية التي تستوجب كفاية معينة في الجوانب الثقافية والروحية، والذاتية والتعبدية، حتى يكون العبد أهلاً للتبليغ ووراثة النوبة وسيادة البشرية ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ الأنبياء/105.

هذا ما يشير إليه من أن للولاية معاني شتى في القرآن الكريم، وفي الحديث الشريف وهي تدور حول أولياء الرحمن، وأولياء الشيطان.

وعلى هذا فإن الأستاذ محمد زكي إبراهيم يقول: ((والصوفية يعتقدون بحق أن الولي في الدنيا وليّ بخصائصه الروحية، ومواهبه الربانية، والخصائص والمواهب من متعلقات الأرواح، ولا ارتباط لها بالأجسام البتة، فالولي حين يموت ترتفع خصائصه ومواهبه مع روحه إلى برزخه، ولروحه علاقة كاملة بقبره، بدليل ما صح عن رسول الله ﷺ من أحاديث ردّ الميت السلام على الزائر ومعرفته، وبتشريع السلام على الميت عند قبره، ومحادثته ﷺ لموبق القليب يوم بدر، كما وردت في عدة أحاديث ثابتة ومن هنا يعتقد أنه جاء تكريم السادة الصالحين من أصحاب القبور عند الصوفية، بدليل أن النبي ﷺ وضع حجراً على قبر عثمان بن مضعون رضي الله عنه وقال: ﴿أَتَعَرَّفُ بِهِ قَبْرُ أَخِي﴾.

وبدليل حديث عليّ رضي الله عنه بتسوية القبور المشرفة، مما يستدل به على جواز اتخاذ ما يدل على القبر، وعلى فضل صاحب القبر، بلا إغراق ولا مبالغة وجاء استمرار زيادته، والدعاء له، والقدوة به، والصدقة عليه، وحفظ أثره، ومن هنا يقولون: ((جاء نقل الميت من مكان إلى مكان أفضل))، كما صحَّ في حديث جابر وغيره[1].

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

ثـم يضـيف إلى ذلـك: ((وهـذا مـا يختلـف عـن البـدع في زيـارة الأضـرحة ومنكراتها))، لأن كل بدعـة هـي نـوع مـن الشـرك، والمسلمون عنـدما قـال بعضـهم بالمنع من زيارة القبـور فإنما كان فخامة العودة إلى الشرف، ولكن أثبت التاريخ والحقيقة أن أيّاً من الأضـرحة ما عبد من دون الله، ولا صلّى مسلم لوليّ ركعة، فتكون زيارة القبور إذاً تذكيراً بالصالحين للقدوة والاعتبار.

ومن الأمور العملية في التصوف أيضاً الاحتفال بالموالد، وما يسمى بحلقات الذكر التي يحصل فيها الرقص والطبل والزمر والغناء، فإقامة الموالد معناها إحياء ذكرى المولد النبويّ الشريف بشروطه، وينطبق عليها حكم مشروعية إحياء ذكريات موالد أولياء الله جميعاً بشروطها المقررة أيضاً.

ويفسر الأستاذ محمد زكي إبراهيم هذا الاتجاه بقوله: ((ولقد كان الملك المظفر طغرل، ملك أربل بالعراق، أول من احتفل بذكرى المولد النبويّ بموافقة الإمام أبي شامة والعلماء، ثم أخذ الفاطميون هذا الأمر وزادوا عليه حتى صار على ما هو عليه اليوم: فيه المقبول والمرفوض.. والدليل الشرعي هو ما وجده العلماء من أن الله تعالى كرم يوم الولادة، ويوم الموت والبعث مرتين: مرة بلسان القرآن، وأخرى حكاية عن لسان عيسى عليه السلام، ورسول الله ﷺ كان يحيي ذكرى مولده الشريف شكراً لله تعالى بالصوم، وربما بما تيسر له من خير.

فإحياء الموالد سنة نبوية شريفة، وفيها تلاوة القرآن، ومناسبو للوعظ والإرشاد، كما أنها تؤدي إلى قيام علاقات التعارف والتعاون على البر والتقوى، وعلى النفع والخير.

فضلاً عن أن إحياء مولد رسول الله ﷺ إنما هو فرحٌ برحمة الله الذي أرسل رسوله رحمة للعالمين، كما أن ما جاء به الرسول العظيم ﷺ هو النعمة العظمى،

فإحياء ذكرى مولده بشروطه نوع من شكر النعمة، وهو واجب قرآني صريح... وفيما عدا ذلك مما اندس في هذه التجمعات من المفاسد الخلفية والدينية والاجتماعية وغيرها، فالحكومة، والصوفية الرسمية، والجمهور، هم المسؤولون جميعاً عنها في الدنيا والآخرة، وهو شيء عمّ وطمّ، وأورث الهم والغمّ))[1].

إما في ما يعود إلى حلقات الذكر وما يستخدم فيها من الرقص والطبل والزمر فهي ليست من دين الله أبداً، وإنما هي دخيلة عليه، بل هي من الدسيس الذي تسلل إلى التصوف فأفسده، وأساء إليه، ويستشهد رائد العشيرة المحمدية في مصر بما ينقل الشيخ "ابن الحاج" في مدخل الشرع الشريف: قلنا: ((وقد عاب الله نحو ذلك على المشركين من قبل فقال: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ **الأنفال/35**، لأنهم كانوا يطوفون ويتعبدون تصفيراً وتصفيقاً!! وحما من لوازم الطبل والزمر!!)).

ويضيف قائلاً: ((إن الرقص، والطبل، والزمر، لاشك هو لهوٌ ولعب، فإذا اتخذناه ديناً كان افتراء على الله، وهو تعالى يقول: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ **الأنعام/70**، والله لا يأمر بترك شيء هو قربة إليه، فإذا كرر الأمر كان معنى هذا أنه شيء نغضب له غضباً مضاعفاً لما فيه من تعدٍّ عن حدوده تعالى، وعلى حدوده، يقول شاعر الصوفية:

يا عصبة ما ضرَّ أمة أحمد وسعى على إفسادها إلا هي
طار، ومزمارٌ ونغمة شادن أتكون قط عبادة بملاهي؟!

ويتابع قائلاً: ولوجه الله، وللحق في ذاته، ورغم ما أصابنا ولايزال في سبيل التجديد والإصلاح الصوفيّ نقرر أن مشيخة الطرق الصوفية المعاصرة ومواريث،

---

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

ومصالح، ونوعاً من الجهات المستحكم، والاقتدار بل الإصرار على المخالفة، كل ذلك يقف دون التنفيذ الواقعي لهذه المنشورات، حتى كأنها لم تكن، ولكن لابد لهذا الليل من آخر)).

ويقول شاعر صوفيّ آخر ينكر هذه الأعمال على جماعته:

أقال الله: صفق لي وغنٍّ   وقل حجراً وسمّ الكفر ذكرا

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه   ولا بكاؤك إن غنى المغنونا

كما نضيف هنا أيضاً بأن الدول الاستعمارية العدوة للإسلام تريد من المسلمين أن يعقدوا حلقات للذكر تقوم على الرقص والتمايل، وعلى الطبل والزمر، عوضاً من أيعقدوا حلقات للدراسة، وحلقات للبحث في أمورهم وشؤونهم، من أجل إيجاد السبل الكفيلة بوضع أسس لعمل إسلامي جادٍّ تنهض به الأمة، وتحقق به إعلاء كلمة اللّه... فهل عقل المسلمون ذلك، وتركوا تلك المظاهر الباطلة لينكبوا علي حلقات التدريس والتدارس، والتثقيف بمنهجية الإسلام فكراً وعملاً؟!.

ثم إن الغربيين وجميع أعداء الإسلام يريدون أن يظلّ المسلمون منكبين على مثل هذه التوافه، لصوروهم في نشوة حلقات الذكر، ولينقلوا صورهم إلى شعوبهم، كي يظهروا على شاشة التلفزيون سخف المسلمين، ومدى تخلقهم، تلك الصور التي تشمئز منها النفوس وتنفر منها الطبائع، إذ يظنون أن هذا هو الإسلام، وأن هذه هي أجلى مظاهره وأعلى مراتب طقوسه التعبدّية، إلى جانب أنهم ينسون، شعوبهم أن الإسلام دين ونظام حياة وطريق معاش ومعاد، ثم يضلون الشعوب المسلمة عن حقيقة الدين بتشجيع أمثال هذا اللهو الباطل الذي يسيء إلى الدين والمتدينين، فهل أن لنا أن نستوعب ركضهم وراء حلقاتنا ليصوروها تصوير من يحبذها ويشجعها كسياسة إلهاء عن روح الإسلام وما جاء به لصلاح الإنسان والنظام؟؟.

يعني أن نشير إلى التدرج في التصوف، كما لايزال قائماً ومعروفاً عند الصوفية فهم يعتبرون كما يورد ذلك صاحب كتاب المستشرقون والإسلام:

1- إن الله تعالى إذا أنار بصيرة العبد، شوّقه إلى الدخول في طريق الصوفية، وهذه هي الدرجة الأولى من درجات التصوف، ويسمى العبد فيها مريداً.

2- وإذا اندمج العبد سامعاً مطيعاً، وترسّم خطى الطريق، سمّى في هذه الحالة سالكاً.

3- وإذا جدّ العبد واشتغل بالعبادة، وراض نفسه، وأقبل على الله تعالى إقبالاً شديداً، سمّي في هذه المرحلة عاشقاً.

4- وإذا وضع العبد هواه تحت قدميه، وطرد من باطنه كافة الأماني والرغبات الدنيوية، سمّي في هذه الحالة زاهداً.

5- فإذا صفت نفس العبد ورق شعوره، وحصلت له أذواق وجدانية يفهم منها ما لا يصل إليه العقل من الأسرار، وصل في هذه الدرجة إلى مقام المعرفة.

6- وإذا استمر على هذه الحالة وواظب عليها تواردت على قلبه النفحات، فتزداد معرفته بصفات الذات العلية، فيصل في هذه الحالة إلى مقام الحقيقة.

7- وإذا استمر وواظب على الحالة السابقة وصل إلى مقام الفناء، ومعناه فناء العبد عن نفسه في الله تعالى فتمحى كل الموجودات أمامه فلا يرى إلا الله.

8- وبعد هذه الدرجة يصل العبد إلى مقام اللقاء ويسمونه مقام الوصول ثم يتابع قائلاً: ((فهذه هي درجات التصوف، كما نشير إليه تعبيرات القوم، وأنت ترى أنها

مبنية على سلوك العبد واجتهاده في تخليص نفسه من ذل الخضوع للأهواء وإلحاقها بالمقام الأسمى والعز الأسمى))[1]!...

هذه هي بنظرنا الموضوعات التي حاولنا إبراز رأي المحدثين من أهل التصوف، وقد ظهر جليّاً أن نظرتهم تتوافق مع كتاب الله وسنة رسوله في غالبية المواضيع...

وهذه إيجابيات هامة جداً، لأن التصوّف منذ وجد ما كان فيه إيجابية إلا ومرد الإيجابية فيه إلى الإسلام، لأنه توخّى في الأصل خدمة الإسلام وأهله، وها هي اليوم آراء روّادهم، ومشايخ طرقهم، تدلّ بما لا يقبل الجدل على مدى تعلقهم بمفاهيم الإسلام، وحرصهم على هذه المفاهيم بعيدة عن الشوائب والمغالطات، ولاسيما عن فلسفات بعض الصوفيين القدامى التي تقول بالحلول والاتحاد والوحدة وما إلى ذلك.

من هنا نخلص إلى أن التصوف على يد هؤلاء المجددين هو تصوف أقرب إلى الكتاب والسنّة لأنه لم يعد ذلك التصوف الذي يقوم على الجوع وقهر النفس والحرمان، ولا على التواكل والتخاذل والانصراف فقط إلى العبادة المضنية، وترك الأهل والديار، والتنقل في البراري والقفار، ومعاشرة الوحوش والهوام، التي تتوخى عذاب النفس والجسد في آن معاً، كما أن التصوف بات خالياً من الشطحات الخيالية التي أدت بأصحابها إلى الكفر فعلاً، لأن من يقول عن نفسه بأنه هو الله هو كافر بلا ريب!...

هذا وإن معظم أهل التصوف المدركين يرفضون الأساليب الشاذة مثل الرقص، والطبل، والزمر، بل يعتبرون أن هنالك مفاسد نرافق بعض الاحتفالات التي تقام

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

بمناسبة أو بأخرى من المناسبات الدينية، وهم ينظرون إلى زيارة الأضرحة بقبول، شرط أن تكون الزيارة ضمن الحدود الشرعية وفقاً لما أثر عن رسول الله ﷺ، بعيداً عن كل ما جاء عند غلاة الصوفية وأتباعهم.

على أن هذه النظرة الجديدة ماتزال غير متوافقة مع الإسلام في بعض الأمور: فمفهوم الفناء المطلق «مثلاً» الذي يتدرج فيه العبد للوصول إلى الله تعالى، والفناء في ذات الله، هذا المفهوم للفناء ليس من الإسلام في شيء، والإسلام لا يرضاه لأصحابه أو القائلين به، ونحن نطالب كل مدرك ومنصف الرجوع عنه حتى يبقى للتصوّف وجهه المتجدد، فيكون إحدى السبل الإسلامية الهادمة إلى خير المسلمين جميعاً[1]...

[1] –سميح الزين: سلسلة إعلام التصوف.

خاتمة

وكان النبأ العظيم ذكراً وتبياناً لكل شيء، وأصل ذلك بالرسول الأعظم ﷺ مفسراً وموضحاً للالتباسات والغموض وتخلف السلف الصالح حول الرسول يعمقون تجربته ويتبعونه القذة بالقذة وماحت الحضارة العربية ومادت بالأفكار والقيم والمعطيات التي ناحت بكلكلها على العقل العربي لاسيما أنه خالط كنافة المعطيات بعض المجلوبات الغريبة عن المزاج الحضاري وعن الفكر الغربي، حيث بهت العقل وذل وتحير خصوصاً وهو ذاك الفكر الصافي الفطري الناصع الذي لم تلوثه أحق الحضارات وغضاتها.

ومع أن الفكر الإسلامي اتسم بأصالته فقد كان له مستويات متميزة:

- الذات الإلهية، نور بنور فقد نهل الإسلام عن الخوض بينهما، فقال تعالى: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ الرعد/**13**.
- جانب التعبد وهي بدورها موقوته يقتضي الأخذ بها والتمسك بآدابها.
- المسائل الأخرى المتعلقة بالفكر والسلوك والأخلاق وأحكام الفقه وغير ذلك، فهنا يكمن موطن التجدد والإبداع والخصوبة، والمتوسع، فهنا مندوب الفكر الإسلامي في الأعمال والتساؤل والبحث والتنقيب والحفر.

لقد كان الصحابة الكرام يسألون الرسول الكريم ﷺ هل الأمر وهي أنزله الله أم يتعلق بالرأي والمشورة فإن أجاب الرسول بأنه يتعلق بالرأي والمشورة كانوا يسهبون في المناقشة والتساؤل والاستفهام وأحياناً يعتبرون رأي الرسول لقد التبس الأمر عند بعض المتصوفين فراحوا يخلطون الأفكار، وإذا بهم يتناولون الذات الإلهية الدعامة في الإسلام، فإذا بهم «على حساب الحب الإلهي الظنين» يتكلمون على الحلول والاتحاد مع الله وغير ذلك من الأفكار المريضة وعلى الضفة الثانية، قامت كوكبة أخرى «في الخروج على الركاكة والجمود والرتابة» تغذي الذاتية والشخصانية والجوانية مع التمسك الكامل بالقرآن وسنة الرسول ﷺ، أي النظرة إلى التصوف على أنه مجرد إحياء النفس وإزكاء الروح وتربية الوجدان دون أن يخالطون ذلك أي أفكار غريبة، وهنا تكمن حيوية التصوف، تعبد في تعبد، وحب الله مع حب الله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ **المزمل/1-4**.

أن الطابع التلفيقي هو السيد فيها، إلا أنها تعبر في جوهرها عن جهد روحي مكثف ينشد التشخص في جهد موضوعي أو اجتماعي، ولقد يمكن أن يؤخذ على صاحبها نسبتها إلى الجوانية بإطلاق إذ هي في الحقيقة جوانية برانية معاً، ولكن يشفع له أن اللغة تسمح بتسمية الكم ببعضه.

بيد أن أحد الانتقادات الجادة التي يصح أن توجه إلى الجوانية يمكن أن تأتي من دعوى صاحبها إن الجوانيين ينشدون الإصلاح الاجتماعي من ناحية «وهذا يتضمن الاعتراف بأن المجتمع القائم هو عبارة عن أفراد غير صالحين» نفوسهم وعقولهم فاسدة أو دينية أو متخلفة، وإن الجوانيين لا يستطيعون أن يخاطبوا إلا النفوس الممتازة ولا أن يسمعوا أصواتهم إلا للضمائر الحية من ناحية ثانية، فهذه

الرواقية المتعالية الشماء ستجد نفسها بالضرورة عاجزة عن التصدي لإصلاح الأفراد والمجتمع، لأن الإصلاح والثورة كليهما، ليس لهما من موضوع سوى الضمائر اللا حية والنفوس اللا ممتازة التي يحفل بها الواقع المشخص.

ومع ذلك فإن لفلسفة عثمان أمين الجوانية مزاياها التي لا تنكر ودلالتها التي لا ينبغي إغفالها فهي تمثل ارتكاسة الروح في وجه التكنية، وسمو الإنسان على الطبيعة ورد إسراف المادية إلى حدود العدل، وهي من ناحية ثانية دعوى للمرح والتفاؤل ولسعادة الإنسان، ولإلحاق الهزيمة بشطط المدينة الحديثة، وهي أخيراً دلالة حية على أن مبدأ العلاقة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والله، ليس هو فقط العقل الجاف الخالص والمحاكمة المنطقية العاطلة من كل حياة، وإنما هو أيضاً الشعور النابض بالحياة وبالتوتر الروحي الذي يحول الإنسان من حالة الرؤية أو الوعي الباطني إلى حالة الفعالية الحية الخارجية، بحيث يصبح الدين ومبادئه مصدر فعل وتعبير وإصلاح[1].

[1] -د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص251.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

تمهيد عام 5

الفصل الأول: الحال الروحية للشعوب قبل الإسلام 9

تقدير وتقويم 41

الفصل الثاني: طبيعة التصوف 43

الفصل الثالث: مصادر التصوف 51

الفصل الرابع: مدارس التصوف في التاريخ الإسلامي 69

الفصل الخامس: هل نشأ التصوف على غرار نشأة علم الكلام 75

الفصل السادس: هل التصوف علم أم سلوك وطريقة 79

الفصل السابع: نظريات التصوف الإسلامي وصلتها بالتوحيد 87

الفصل الثامن: مدارس التصوف في التاريخ الإسلامي 103

الفصل التاسع: التشيع والتصوف 121

الفصل العاشر: بعض أقطاب التصوف 133

الفصل الحادي عشر: التصوف عثرات وحوار عند معارضيه 285

تقدير وتقويم 297

الفصل الثاني عشر: موقف المتنورين المحدثين من التصوف 305

الفصل الثالث عشر: جولة مع الجابري حول التصوف 313

الفصل الرابع عشر: التصوف بين مؤيديه ومعارضيه 403

الفصل الخامس عشر: المفكر الفرنسي برغسون والتصوف 407

الفصل السادس عشر: مؤيدو التصوف في الفكر العربي 411

الفصل السابع عشر: وقفة في رحاب التصوف مع الدكتور توفيق الطويل 419

الفصل الثامن عشر: تأصيل الصوفية 437

الفصل التاسع عشر: الشخصية والجوانية عيون للروح 451

المحصلة النهائية للدراسة وآفاقها 467

خاتمة 489